Reading Proclus and the *Book of Causes*, Volume 3

Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition

Edited by

Robert M. Berchman (*Foro di Studi Avanzati Gaetano Massa, Roma*)
John F. Finamore (*University of Iowa*)

Editorial Board

John Dillon (*Trinity College, Dublin*) – Gary Gurtler (*Boston College*)
Jean-Marc Narbonne (*Laval University, Canada*)

VOLUME 28

The titles published in this series are listed at *brill.com/spnp*

Reading Proclus and the *Book of Causes*, Volume 3

On Causes and the Noetic Triad

Edited by

Dragos Calma

BRILL

LEIDEN | BOSTON

This is an open access title distributed under the terms of the CC BY-NC 4.0 license, which permits any non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author(s) and source are credited. Further information and the complete license text can be found at https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

The terms of the CC license apply only to the original material. The use of material from other sources (indicated by a reference) such as diagrams, illustrations, photos and text samples may require further permission from the respective copyright holder.

The publication of the volumes has received the generous support of the ANR project LIBER (ANR-13-PDOC-0018-01) and École pratique des hautes études, Paris.

The Library of Congress Cataloging-in-Publication Data is available online at https://catalog.loc.gov
LC record available at https://lccn.loc.gov/2019001242

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: "Brill". See and download: brill.com/brill-typeface.

ISSN 1871-188X
ISBN 978-90-04-50132-4 (hardback)
ISBN 978-90-04-50133-1 (e-book)

Copyright 2022 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotei, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau Verlag and V&R Unipress.
Koninklijke Brill NV reserves the right to protect this publication against unauthorized use.

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

Contents

Notes *On Causes and the Noetic Triad* 1
Dragos Calma

PART 1
Causes

SECTION 1
One and Participation

1 Proclus' *Elements of Theology* and Platonic Dialectic 17
Jan Opsomer

2 *Substantia stans per essentiam suam*: Proclus et l'auteur du *De causis* sur les êtres qui se constituent eux-mêmes 37
Carlos Steel

3 Regards croisés sur la cause première: Plotin, Porphyre, Victorinus, Saloustios, Proclus 60
Anca Vasiliu

4 L'Être premier—entre Proclus et Denys l'Aréopagite 89
Marilena Vlad

5 Proclus' Reception in Maximus the Confessor, Mediated through John Philoponus and Dionysius the Ps.-Areopagite: A Case Study of *Ambiguum* 7 117
Jonathan Greig

6 Henads as Divine Images: The Epistemological and Ontological Significance of Inner Light and Creation of a New Subjectivity in Ioane Petritsi's Metaphysics 168
Levan Gigineishvili

7 Cause and Effect in Ioane Petritsi's *Commentary* on Proclus' *Elements of Theology* 178
Lela Alexidze

8 *Virtus* and *Causae Primordiales* in Berthold's *Expositio* 200
Ezequiel Ludueña

SECTION 2
Causality and Free Will

9 Causalité et pouvoir: autour des traces du *Liber de causis* dans la *Métaphysique* d'Avicenne 217
Olga L. Lizzini

10 God's Existence and Essence: The *Liber de causis* and School Discussions in the *Metaphysics* of Avicenna 251
Amos Bertolacci

11 The Causal Efficacy of Nature in the *Neoplatonica Arabica* 281
Bethany Somma

12 Thomas d'Aquin, l'étiologie proclusienne et la théorie du concours de Dieu à la causalité naturelle 303
Jean-Luc Solère

13 Deux modèles de causalité, deux théories de la liberté: À propos de deux interprétations de la proposition 1 du *Livre des causes* 338
Olivier Boulnois

14 "Agir par son être-même": La question de la liberté créatrice dans le *Liber de causis* et sa réception chez Albert le Grand 371
Isabelle Moulin

PART 2
The Noetic Triad: Being, Life, Intellect

15 The Early History of the Noetic Triad 391
John Dillon

16 Some Overlooked Sources of the *Elements of Theology*: The Noetic Triad, *Epistrophé*, *Apokatastasis*, Bodies, God, "All in All" and the Possible Reception of Origenian Themes 406
Ilaria Ramelli

17 Le chapitre XI[XII] du *Liber de causis* commenté par Albert le Grand: l'unité de la cause et de son effet comme immanence réciproque 476
Julie Casteigt

18 L'exemple de la triade *esse*, *vivum*, *homo* dans les commentaires latins du XIII^e^ siècle au *Liber de causis*, entre réalisme des universaux et pluralité des formes substantielles 503
Julie Brumberg-Chaumont

19 Self-Knowledge and *Reditio Completa*: Two Mid-13th-Century Interpretations of the *Liber de causis*, prop. XIV(XV) (Roger Bacon, Ps.-Henry of Ghent) 572
Thérèse Scarpelli Cory

20 Marsilio Ficino on The Triad Being-Life-Intellect and the Demiurge: Renaissance Reappraisals of Late Ancient Philosophical and Theological Debates 606
Denis J.-J. Robichaud

Index of Manuscripts 641
Index of Ancient Authors (before 1800) 642
Index of Modern Authors (after 1800) 645

Notes *On Causes and the Noetic Triad*

Dragos Calma
University College Dublin / Newman Centre for the Study of Religions, Dublin

This third and final volume gathers the Proceedings of the conference dedicated to the history of Proclus' *Elements of Theology* and of the *Book of Causes*, which was co-organised (within the framework of the project LIBER ANR-13-PDOC-0018-01) with the much-regretted Marc Geoffroy in Paris, on 14, 15 and 16 April 2016. I am most grateful to the collaborators of this volume, and of the others as well, who manifested patience and understanding, waiting, in this case, for five years to see their contributions published. I am most grateful to those who accepted to join the volume, although they did not (could not) deliver them in person: Levan Gigineishvili, Jonathan Greig, Ezequiel Ludueña, Bethany Somma, Ilaria Ramelli. The final preparation for the publication was accomplished as part of the larger ERC project NeoplAT ERC_CoG_771640.

It is my renewed pleasure to thank the institutions that served as the venue for this conference, hosting over sixty scholars for seven days, all devoted to study the reception of Proclus and the *Book of Causes*: École pratique des hautes études, Équipe "philosophie arabe" of the Centre "Jean Pépin"—CNRS (UMR 8230), Laboratoire d'études sur les monothéismes—CNRS (UMR 8584), Labex haStec (Laboratoire européen d'histoire et anthropologie des savoirs, des techniques et des croyances), Institut de recherche et d'histoire des textes—CNRS, Centre "Pierre Abélard"—Université Paris Sorbonne. The ANR project LIBER which I directed between 2013 and 2016 at the École pratique des hautes études enabled me not only to learn from the extraordinary colleagues and masters that accompanied this project, but also to gather energy, resources and ideas until this day—and even for a longer period. The same ANR project and the warm reception from Brill, notably through Jennifer Pavelko, enabled me to publish the three volumes through Open Access, and assure their wide diffusion as an act of gratitude for the publicly funded research projects by the French Government.

May Liz Curry, who helped me considerably in preparing this volume, find here my most sincere and renewed gratitude, and Robert Berchman and John F. Finamore for accepting the publication of the three volumes in their series.

Marc and I invited our colleagues to study two major doctrinal topics, causality (notably on One and participation, and on causality and free will) and the triad being-life-intellect, but each author freely chose their research theme. In

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, THE NETHERLANDS, 2022 | DOI:10.1163/9789004501331_002
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC 4.0 license.

our eyes, these were the most relevant themes around which the fortunes of the *Elements of Theology* and the *Book of Causes* evolved.

Jan Opsomer studies Proclus' *Elements of Theology* from the point of view of its literary genre and emphasizes two characteristics: the impersonal style and the lack of appeal to authority. "Στοιχειώσεις do not narrate the discovery of truths, they rather secure results" (p. 21), consisting in assumptions, theorems and proofs. They are equally self-contained inasmuch as they do not appeal to knowledge previously acquired in another discipline such as, for instance, the fruits of exegesis. As Opsomer shows, the reader of the *Elements of Theology* gradually discovers the One, that it is and what it is (e.g. it is the Good). The knowledge derived from the Στοιχειώσις is a form of science (ἐπιστήμη), superior to *doxa* yet inferior to intellective contemplation of Forms and to the unitary grasp of the Good (through the most divine capacity of the soul). And dialectic, which is a mental preparation or training, is the highest of sciences and the truest science. Opsomer argues that the *Elements of Theology* seems to indicate that for Proclus dialectic is "a supreme science that provides principles to the other sciences, but there is no superodinate science that can do the same for dialectic" (p. 32).

Carlos Steel examines the original Proclean theme of the self-constitution of beings (αὐθυπόστατα), and challenges the claim that the author of *Book of Causes* transformed it into a monotheist and creationist metaphysics. Proclus' theorems 40–45 argue that the procession of incorporeal substances, such as intellect and the rational soul, are not simply the product of a creative action, but also, unlike corporeal substances, are the result of their own constitution into being. This thesis, which contradicts any monotheist creationism, is not only present but is developed in propositions XXIII(XXIV)–XXVIII(XXIX) of the *Book of Causes*. These propositions, and two additional interventions in the Arabic manuscripts, show that the author wanted to emphazise that a self-constituting substance is both its own cause *and* its own effect: in this particular case, causes *are* the effects, and as such the self-constituting substance is always connected to its cause because its being *is* its cause (without thereby becoming a creative cause). The Latin translation significantly changed the initial content of the proposition. Indeed, where Proclus' intends to establish an intimate and indissoluble connexion between self-constituted substances with their own cause, i.e. their own being, through which they constitute themselves, the Latin *Book of Causes* establishes a relationship between the self-constituted substances with their *superior* cause, i.e. the first cause, through which they come into being (through which they are created).

Anca Vasiliu compares, in a rich contribution, Victorinus, Sallust and Proclus (together with Plotinus and Porphyry) on causality. Vasiliu argues that the concept of first and unique cause presupposes a totality understood as a hierarchical structure of causes deriving one from another according to an ontological (not topological) distinction. Totality supposes on the one hand a unity in respect to the One, and on the other hand a structure composed of degrees of perfection (the *henads*) where each distinguishes from the One. According to Vasiliu, it is precisely through this double meaning of totality, as unity or as assembly of beings, that one can understand the One as cause (i.e. presupposing a certain form of action) and not principle (i.e. presupposing immobility and impassibility). Vasiliu claims that the first cause is responsible only for the return of the effects that derive from it, because while proceeding from the cause, the effect always remained in the first cause. The first cause is not responsible for the procession or the production of the effects, and it is called cause only because it is known through the effect. Victorinus, within the same general lines of thought, elaborates a Trinitarian theory of reciprocal causality, and introduces the idea of God as forecause (*praecausa autem Pater*). The first cause is neither essential nor formal (it is beyond essence, and it is not a form), yet it is knowable or intelligible through a non-discursive form of knowledge, it is knowable through vision.

Marilena Vlad, providing an interpretation of the notion of the divine gift, focuses on a comparison between the first being in the *Elements of Theology* and in the *Divine Names*. Vlad isolates a certain number of doctrinal similarities, but equally shows the radical differences between these two texts, notably with respect to being. Closely analyzing the relationship between the One and being according to the *Elements*, with particular attention to the non-unity of being that becomes one, by analogy with the henads, through participation, Vlad argues that specific Proclean doctrinal tensions (present when describing the process enabling the connection between the One, the henads, the first being and the determinate being) could have invited Dionysius to explore different exegetical paths. And yet, Dionysius borrows Proclus' idea of the superessential properties, although he modifies the complex Proclean structure of reality. Indeed, Dionysius refuses to explain the passage from the One to the plurality of beings through intermediary causes, and proposes a concept of being that comprises at once the diversity of beings, being as such and the primordial source of being. It seems to me that more attentive understanding of the similitudes between the doctrinal alterations of Proclus' metaphysics operated by Dionysius and by the author of the *Book of Causes* would be of great interest.

Jonathan Greig provides a survey of the doctrine of *logoi* in the Platonic tradition, with particular emphasis on Maximus the Confessor's *Ambiguum*

7. Without denying other possible influences already recognised in the scholarship, Greig argues that the *logoi* recall the role of the Proclean henads as mediators of the unparticipated first cause. Firstly, Greig reconstructs the context of the doctrine presented in *Ambiguum* 7, and recalls St. Gregory of Nyssa's argument that human souls have their pre-existence in God. Maximus' interpretation of the three stages (generation, motion, rest) of the soul's procession into bodies from God at creation rejects the idea of creatures' continuity with God, but upholds Gregory's claim that souls (or rather we, as embodied souls) are a portion of God (μοῖραν θεοῦ). Relying on the *Book of Wisdom* 9:1–2 where it is said that God created all things "in [by] His word and His wisdom", Maximus claims that the same transcendent *Logos* is "both manifested and pluralized in all things (…) and all things are summed up into the same [Logos]". The manifested plurality of *logoi* produces every kind of created beings. Greig claims that Maximus' distinction between God in Himself and God manifested in the *logoi* echoes (by the mediation of Dionysius the Ps.-Areopagite and John Philoponus) Proclus' distinction between the One as unparticipated and the One as participated through the henads. Proclus, although modified and adapted, becomes an unexpected help in Maximus' anti-Origenist critique.

Levan Gigineishvili discusses the ontological and epistemological significance of light in the 12th-century Georgian author, Ioane Petritsi. Gigineishvili shows that Petritsi reshaped (both in his translation and in his commentary) some of the most representative Proclean themes, such as the henads, in Christian terms. In Petritsi's reading, the henads became the very center of human beings: they are the inner *logos*, the inner principle of cognition or inner light, present in every human individual, which in certain ways recalls the teaching of Plotinus, as Gigineishvili indicates. The henads, in their 'new' function or role, have lost their capacity to self-constitute or be self-sufficient, and instead require illumination from the divine Logos, explicitly identified with the Proclean Limit of the highest henad. They are the rays of the One, participable entities and equally participants in the One (i.e., the Uni-Trinitarian God). It is through the henads that each individual possesses what Petritsi describes as the possibility to participate directly in the highest of henads, the Logos of the Father. Petritsi, as Gigineishvili suggests, might have had in mind the peculiar participation to divinity through the Eucharist during the Liturgy. Christ is called by Petritsi "the Daylight of philosophers"[1] and "life-giver of philosophical theories".

1 Ioane Petritsi, *Commentaria*, vol. II, p. 78.

Lela Alexidze continues the reflection on Petritsi, discussing the concept of causality from three perspectives: (1) the One as cause in respect to the other Trinitarian hypostases; (2) the creation of the prime matter; (3) the One's absolute transcendence with respect to its causal powers. Petritsi argues that matter is caused by the One, at the lowest level of procession, the level of formlessness and non-being, and it is the product of a creative power. Alexidze argues that the relationship between first Limit / first Infinity and matter is one of the major tensions in Petritsi, who claims both that matter depends on the first Infinity (inasmuch as it is limitless), and that it depends on the supreme One. Alexidze suggests that by interpreting matter in an Aristotelian manner (as privation and as substrate), but equally in Proclean terms as non-being, it may be possible to solve Petritsi's tension when considering matter as privation depending on the One, and as substrate depending on the first Infinity. Yet, the question of the relationship between the One and the prime matter remains partially unsettled, as Alexidze argues, because Petritsi, on the one hand, seems inclined to identify the One with the creator, but, on the other hand, he raises its position above any type of activity, including creation. In order to reduce this sharp contradiction, Petritsi introduces a second One, which is like the mode or the aspect of the supreme One, the cause of participation for all participants, and which seems to be assimilated to the Christian Logos or the Son.

Ezequiel Ludueña deepens the recently revived interest for Berthold of Moosburg's metaphysics with a study on one of the most problematic Neoplatonic concepts for a Christian: the henads. Berthold distinguishes, following Proclus, between superior unities (*unitates*). The first, in a strict sense, "is not unity but excess of unity" (p. 200). The second unity, created by or from the first, holds a relation with multiplicity which participates to the first unity through the second unity; this second unity is also multiple in itself inasmuch as within it one can identify a certain number of causes that seem to correspond to Proclus' henads. The third unity is *ab alio sive per aliud*. Within the realm of the second unity, each *unitas* or *bonitas* is a pure unity in regard to its essence (*per essentiam*), but also a principle of diversity in regard to multiplicity. Berthold distinguishes exactly six henads or principles of determination that he identifies with Eriugena's primordial causes (but limited in number), that are made by the Father in the Son (*quas Pater in Filio fecit*). Ludueña analyzes in detail some of Berthold's major and diverse sources, isolating both the changes he introduces to Proclus' metaphysics and the adjustments that he brings to the sources. He concludes that Berthold's alterations are the result of a thoughtful reading of his sources, both pagan and Christian.

Olga Lizzini expands the research on the links between the *Book of Causes* and Avicenna. The corpus of texts (based on translations from Greek) known

today as *Plotiniana Arabica* and *Procleana Arabica* stands at the origin of philosophy in Arabic, inspiring numerous metaphysical themes and a specific vocabulary that was coined by these texts. Lizzini, unlike some scholars (e.g. Alain de Libera), does not exclude the possibility of a direct influence of the *Kalām fī maḥḍ al-ḫayr* (the *Book of Causes*) on Avicenna, but she prefers to talk about conceptual and doctrinal similarities. Lizzini recalls some of the similitudes that scholars (e.g. A. Badawi, H.A. Davidson, C. D'Ancona, R. Wisnovsky, A. Bertolacci) observed between the *Book of Causes* and Avicenna's *Metaphysics*. To these she adds the notions (i.e. one, being, good) designating the first cause and the thesis about the unicity of a flux (*fayḍ*) depending on or deriving from being (*anniyya*), better known as *ex uno non fit nisi unum*. Among the dissimilarities between Avicenna and the *Book of Causes*, Lizzini shows that Avicenna does not discuss the noetic triad (being-life-intellect), and has distinct understandings of the First Cause's absolute unity (as a consequence of its necessity), and of the concept of potency (*qudra* for Avicenna; *quwwa* for the *Book of Causes*, a central term which translates *dynamis* and was translated by *potentia*).

Amos Bertolacci continues the reflection on the possible links between the *Book of Causes* and Avicenna's *Metaphysics*, notably the chapter VIII.4, which presents the First Cause or God as not having an essence (according to some interpreters) and only as being. The *Book of Causes* expresses the same thesis in proposition VIII(IX), marking a departure from the original Proclean and Plotinian thesis of God's transcendent and unspeakable nature. Bertolacci argues that the significant presence of the term *anniyya* in chapter VIII.4 represents a sign of Avicenna's attention to the texts usually referred to as *Procleana Arabica*. However, considering the manuscript tradition of the *Ilāhiyyāt*, Bertolacci maintains a certain prudence about the effective reliance of Avicenna on the *Book of Causes* (at least in this chapter VIII.4). He equally stresses that scholarship is divided about Avicenna's position on God's essence (echoing in fact the Arabic reception of this chapter): some scholars argue that being or thatness (*anniyya*) is His quiddity (an idea which seems to have be altered by latter manuscript additions), while others claim the absence of God's quiddity. Considering both the Cairo edition of the text and some manuscripts (overlooked by the Cairo edition), Bertolacci notes a certain number of unusual aspects of the composition of the text that have a major impact on the doctrinal content, that might be the result of early stages of exegesis on Avicenna's work.

Bethany Somma argues, against a certain tendency in scholarship, that both in *Plotiniana Arabica* and *Procleana Arabica* nature is regarded as an active, autonomous cause, although there are significant differences between the accounts in these two traditions. The prologue of the *Theology of Aristotle* indi-

cates that nature is an image (*ṣanam*) of soul. These ideas appear in the *Sayings of the Greek Sage* and in the manuscript Marsh 539 (edited by Elvira Wakelnig) where nature is called changeable in contrast with the soul, which is fixed and enduring; it is also described as deprived of will, "acting without knowing what it does" (*Sayings of the Greek Sage* II.61). However, in the same *Sayings of the Greek Sage* it is stressed that the soul enlivens body only by nature's mediation and that nature is the *preparation* for soul (divergent interpretations of this sentence are possible). The *Theology of Aristotle* (VII.17–18) equally indicates that nature is last in the line of intellectual things and is identified as the beginning of generation. The *Sayings of the Greek Sage* (II.66–70) adds that although it receives powers from the soul, nature "acts and is acted upon by itself". Turning to the *Procleana Arabica*, Somma discusses notably the passage in the *Liber de causis*, inspired by Prop. 201 of the *Elements of Theology*, about the relationship between soul and nature, while describing the three operations of the soul (psychical, intellectual and divine), a theme that one can find in other texts issuing from the same milieu. In a certain number of these texts, nature it is said to govern the things under it, exercising a form of governance distinct from than soul.

Jean-Luc Solère analyses Aquinas' theory of instrumental causality, showing the relevance of the first proposition (indeed of the first chapter) of the *Book of Causes*. Examining several relevant fragments in Aquinas' works, Solère observes that their main premise does not postulate God as first cause in a causal chain but as the immediate and ever-present cause of each being: at every instant, He produces everything that comes into being, from substances to accidents and actions. However, the secondary causes participate in the same, single and unique causal action through which God gives being, although none of the causes duplicates the action of the other and each is hierarchically disposed toward the effect, and accomplishes a complete causal action (each cause accomplishes a full or total effect). Solère distinguishes (with Aquinas) four meanings and six conditions of instrumental causality, and concludes that the strong meaning (the sole that corresponds to the gift of being as informative creation) requires two simultaneous operations: one corresponds to the nature of the second cause, and one is imposed to it by the first or primary cause. The actions of the first and of the second (instrumental) cause are different, exerted in one, unique causal and intentional operation, but the first cause acts more powerfully than the second (which could not produce any effect without the first, like the knife of the carpenter without the carpenter).

Olivier Boulnois examines the most significant contributions of the *Book of Causes* to the history of Western philosophy, i.e. the concepts of 'first cause' and 'secondary cause', in the light of Thomas Aquinas, Duns Scotus and William

of Ockham. Boulnois distinguishes three principles defining the relationship between the first and the secondary cause. [P1] The first operates more powerfully than the secondary. From this principle, two corollaries are deduced: [P2] the first cause can operate without and [P3] operates before the secondary cause. For Aquinas, the *Book of Causes* upholds the heretical (*quod pro haeresi condemnatur*) idea that the first cause is not the first creative principle inasmuch as the latter communicates its creative power to secondary causes. However, he insists (like Scotus and Ochkam) on the second principle [P2] in order to emphasize God's omnipotence and to justify the miracle of the Eucharist. Scotus retains mainly the second principle [P2], and in fact criticizes the cosmological structure of the *Book of Causes*. He replaces the third principle [P3] with the idea of causal simultaneity (*concursus*), and thus operates a remarkable and rarely noticed redefinition of causality though which he can argue that free will is not submitted to the relationship established by the first principle. Ockham holds that God creates *with* the secondary causes not *through* them, each being responsible for one part of the final effect. Boulnois shows that the consequence of this theory is that if either of the two causes (first or second) does not wish to operate, the effect will not come to be. The human's free will does not depend on God, despite His omnipotence. On the level of free will, the human equals God.

Isabelle Moulin argues that the *Book of Causes* is one of the most important texts for determining the concord between necessitarian emanation and the freedom of creation. Referring to the freedom of action elaborated in *Ennead* VI.8 [39], Moulin's study shows that the *Book of Causes* is closer to Plotinus ("des proximités argumentatives troublantes") than to Proclus, and is much more than the pinnacle of Aristotle's *Metaphysics*. To the question concerning the original contribution of the *Book of Causes* in respect to its Greek Neoplatonic sources, Moulin emphasizes two ideas: (1) Proclean monism is transformed into monotheism by unifying the diversity of theophanies; (2) the concept of creation rearticulates the relationship between the first principle and its effects, which ultimately defines the first principle's transcendence and freedom. Moulin stresses, almost in a dialogue with Marilena Vlad's remarks on Dionysius the Ps.-Areopagite, that in the *Book of Causes* the effect is not simply a gift of the first cause, but the result of a continuous action and of a permanent relationship between causes. Albert the Great develops in his *De causis et processu universitatis a prima causa*, without knowing the *Enneads*, Plotinus' solution, which seems to be the solution from the *Book of Causes*: God's will accomplishe the intellection of His act and agreement, inasmuch as everything that emanates from Him emanates from His being (identical with his essence and operation). From this point of view, emanation is compatible with the idea

of creation as a free choice of acting. Aquinas' solution is different, because he interprets *De causis* through Proclus' metaphysics which presupposes intermediaries.

John Dillon investigates the origins of the noetic triad (Being, Life, Intellect) and confirms the idea, commonly shared by scholars, that it originated in 2nd-century Gnostic texts (such as *Allogenes, The Gospel of the Egyptians* and *Zostrianos*, but also the *Chaldean Oracles*). However, Dillon claims that Platonists did not borrow it from such sources, and ultimately identifies a passage in the *Sophist* (248e–249a) which seems to have stimulated creative exegesis. There is no evidence of any development of a similar development in the work of any "mainline Platonist or Pythagorean". Plotinus seems to ignore the noetic triad, as he also does not seem to be inclined to adopt it into his philosophical system. Yet it receives a clear metaphysical formulation in Porphyry who, according to Damascius, and confirmed by Syrianus and Proclus in his commentary on the *Parmenides*, held that "the single first principle of all things [is] Father of the noetic triad (τὸν πατέρα τῆς νοητῆς τριάδος)." Considering these textual references, Dillon argues that Porphyry (in the *Parmenides Commentary* attributed to him by Pierre Hadot) forged and transmitted this doctrine to Syrianus and Proclus, although the latter do not agree with the former about the status of the lowest element of the henadic realm (i.e. the product of Limit and Unlimitedness). Dillon ends with a survey of the reception of the triad in Marius Victorinus and Gregory of Nazianzus.

Ilaria Ramelli provides an investigation into some aspects of the sources of Proclus' *Elements of Theology*, beginning with the sources of his noetic triad. While Plotinus and Porphyry are his main sources (Plotinus for the protological triad and Porphyry for the noetic triad), Origen also seems to have been known to Proclus and to have inspired his thought. Remarkable thematic and terminological similarities indeed appear between Proclus and Origen (and Christian Neoplatonism). These include, among other things, the doctrine of apokatastasis, its relation to ἐπιστροφή and to the noetic triad, the notion of God's being "all in all," the issue of the "permanent" first body, and the rejection of the relation of evil to matter. Such overlooked points in Proclus, as well as in Dionysius the Ps.-Areopagite, indicate the depth of the interrelation (in terms of both interdependence and polemic) between pagan and Christian Neoplatonism.

Julie Brumberg-Chaumont provides a comprehensive and dense study of 13th-c. medieval commentaries on the triad of being-life-intellect, which occupies a significant part of the *Book of Causes* (first presented in propositions 1–5, then discussed in propositions 6–12 of the first theorem). Brumberg-Chaumont distinguishes between a 'complete' and a 'narrow exegetical mode' of the triad. The 'complete exegetical mode' defines the author's intention to validate the

relationship between causes under the three principles (equally discussed by Oliver Boulnois in his paper): superiority, suppression and anteriority. The 'narrow exegetical mode' defines the author's intention to validate only two principles: suppression and anteriority. According to Brumberg-Chaumont, the difference in adopting one or the other exegetical method consists in the understanding of the efficiency of the formal cause. The authors adopting the former interpretation (such as Roger Bacon, Albert the Great, Giles of Rome, John of Mallinges, Siger of Brabant), accept that the first proposition on influence is legitimately applicable to the formal causes, whereas the authors of the narrow exegesis (such as Ps. Henry of Ghent, Thomas Aquinas, Peter of Auvergne, the Anonymous *Sectator philosophiae*) adopt a strict meaning of *fluxus* which they apply to the natural order of causes. The arguments of suppression and anteriority are considered by the medieval authors in relation to Porphyry's *Isagogè*—which Brumberg-Chaumont studies in detail (distinguishing between the ontological and logical approach)—, and to the *De Generatione animalium* (II, 3, 736b2–3) and the *Topica* (IV, 121a28–29). Brumberg-Chaumont's analysis confirms the central, yet rarely acknowledged, place of Siger of Brabant's commentary within this exegetical tradition and establishes with clarity the diverse Western reception of the *Book of Causes*.

Julie Casteigt studies the unity of the cause and of its effect in terms of reciprocal interiority, guided by a close reading of Albert the Great's commentary on the *Book of Causes*, notably on the chapter XI(XII). Considering the differences between the Arabic and the Latin version of the text, but equally some variations observed within the Latin tradition of manuscripts, Casteigt explains the manner in which Albert choses to interpret the relationship of mutual insertion of the cause and the effect: the effect is in the cause according to the mode of the cause inasmuch as the latter is its subject (although the effect can have a causal operation on its subject, such as the senses on the soul), and the cause is in the effect according to the mode of the effect inasmuch as the latter is the end of its operation. However, Casteigt argues that being, life and intellect do not belong to the same order of realities, hence there is no possible mixture between them; therefore, the precedent exists inchoatively, in potency, in the subsequent. They are actualized in the substantial unity of what is being-living-intelligent. This tension of reciprocal causality exists in the Latin version of the *Book of Causes*, but it is absent in the Arabic version.

Thérèse Scarpelli Cory examines the theme of the complete return (*reditio completa*) in the commentaries on the *Book of Causes* by Roger Bacon and Ps. Henry of Ghent, comparing them to other medieval texts on self-knowledge. Cory claims that, in respect to the question of reflexive knowledge, the 13th-century texts shifted "from the first, more metaphysically-oriented, concern,

to the second, more phenomenologically-oriented, concern" (p. 575). The early treatment of self-knowledge, originated in Avicenna, is described by Cory as the "Self-Presence Thesis" stating that "I always know myself in some fundamental sense, whether I realize it or not" (p. 576), which is an intellection *per essentiam suam* or *per praesentiam suam*. Cory equally introduces the «Higher-Order Thesis», distinguishing between the act of understanding an essence and the act of being aware of an essence. Roger Bacon accepts the Self-Presence Thesis, and Ps. Henry of Ghent endorses the Higher-Order Thesis. Cory's comparative reading of the treatments provided by these 13th-century masters aims to demonstrate that Bacon discusses the theme of *reditio completa* from proposition XIV(XV) in relation with the embodied intellective soul or *anima coniuncta*, whereas Ps. Henry discusses it in relation to the separate intelligences.

Denis J.-J. Robichaud indicates a certain number of texts (from Plato to the *Book of Causes*) discussing the triad being-life-intellect before opposing Aquinas' understanding to Ficino's informed and detailed interpretation. Ficino reads Proclus carefully, enlarging his study of the *Elements of Theology* with the *Platonic Theology*, the *Commentary on the Republic*, the *Commentary on the Parmenides*, *On Providence, On Fate* and *On the Existence of Evil*. A certain number of Ficino's personal notes on the *Platonic Theology* survive, which he entitled *Ordo divinorum apud Platonem secundum Proclum*, where he details the series of Greek gods according to the noetic triad. Robichaud argues that Ficino "discovered that being, life, and intellect are divine names of specific individual Gods" (p. 616) and distinguished between different levels of demiurgy. However, Ficino became interested in finding the Platonic Demiurge of the *Timaeus* in the Neoplatonic tradition that he knew (Plotinus, Porphyry, Iamblichus and Proclus). Robichaud studies and partially (re)edits Ficino's marginal notes on his manuscript (Paris, BnF, gr. 1816) of the *Enneads* and observes that he explicitly opposes Plotinus to Proclus and refers explicitly to Porphyry. In his running commentary of the *Enneads*, Ficino reads Plotinus through Proclus' commentary of the *Timaeus* and seems to have been influenced by Porphyry's organisation of the Plotinian text. Robichaud concludes that Ficino finds a closer affiliation with the Plotinian / Porphyrian than with a Iamblichean understanding of demiurgy, and that he uses Plotinus to defend Dionysius the Ps.-Areopagite's choice to collapse the triad being-life-intellect as divine names for one God.

⁘

This third volume, like the preceding two, and indeed the entire conference, was not meant to constitute neither an introduction to nor an exhaustive synthesis on Proclean metaphysics and its diverse receptions. The main goal was to celebrate around an exceptional and enduring episode of the history of thought the dialogue between scholars from disciplines unjustly disaggregated in publications and conferences. Indeed, Marc and I sought to gather studies that because of their diversity and despite of their divergencies posititions could nurture the research on the entagled conceptual history of the *Elements of Theology* and the *Book of Causes*.

Cluj / Dublin
on the 10th of June 2021

PART 1

Causes

∵

SECTION 1

One and Participation

CHAPTER 1

Proclus' *Elements of Theology* and Platonic Dialectic

Jan Opsomer
KU Leuven* Internal Research Funds

1 The *mos geometricus* and Current Interpretations of the *Elements of Theology*

Why did Proclus want to present his metaphysical system, that is, his and his colleagues' views on Platonic theology, in the manner of the geometers? Scholars have expressed widely diverging views on this question, and the fact that the *Elements of Theology* itself fails to provide us with any context certainly has not helped to settle the issue. This text, unique in its kind, indeed comes without paratext, and moreover, Proclus nowhere so much as mentions the *Elements of Theology* in his other works, let alone discusses its aims.

The most common assumption seems to be that Proclus adopted the *mos geometricus* for the clarity of exposition it makes possible, as it allows the author to focus on individual tenets and single principles or rules, discussing them one after another. These are ordered in such a way that later propositions are demonstrated on the basis of preceding ones so that the exact logical relations are made apparent. An even more generous interpretation would have it that the author, on the condition that one accepts the assumptions that serve as starting points and the arguments are valid, has been able to actually deduce the truth of the propositions.

With various qualifications, such views have been expressed by famous scholars. E.R. Dodds, for instance, calls the work "an attempt to supply the comprehensive scheme of reality desiderated by Plato in the seventh book of the *Republic*",[1] giving us what earlier manuals failed to provide, namely "the general logical principles which form the structural skeleton of the system."[2] "And it is nothing if not systematic",[3] although Dodds admits that its "method of pure *a*

* Internal Research Funds / ERC Advanced Grant -885273-PlatoViaAristotle.

1 Dodds 1963, p. x.

2 Dodds 1963, p. ix.

3 Dodds 1963, p. x.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, THE NETHERLANDS, 2022 | DOI:10.1163/9789004501331_003
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC 4.0 license.

priori deduction" is, at times, merely apparent.[4] E.-O. Onnasch and B. Schomakkers take issue with Dodd's view that the *Elements of Theology* is to be seen as a Neoplatonic compendium, since, as they claim, Proclus has his own particular position in that tradition. They agree, however, with the general idea that the work expounds many fundamental tenets of Neoplatonic metaphysics.[5] They confirm, moreover, that the proofs are formally rigorous and valid[6] while disputing the idea that Proclus has reached Spinoza's ideal of a closed logical system, or even laid claim to such an ideal[7] (the latter remark pertaining to the possible axiomatic character of the *Elements of Theology*, an aspect that will not be discussed here). Linking this view with the work's lack of axiomaticity, these scholars claim that Proclus' goal is primarily didactic, and since the work does not present a logically closed system deduced from indubitable principles, it is *merely* didactic. It is a merely human and, thus, in some sense, an arbitrary attempt to disclose an epistemic domain.[8]

D. O'Meara[9] is the author of a different and influential interpretation, according to which Proclus does not really use the geometric demonstrative method, but instead choses certain aspects of the 'geometric' format for the clarity of exposition and the logical rigour it allows for presenting his views. Geometry, by this account, exemplifies the discursive type of reasoning of science, not of the higher 'dialectic'—a distinction famously made by Plato, *Resp.* VI 510b–511d.

An unusual interpretation is proposed by J.-L. Solère,[10] according to which Proclus uses the geometric method in order to make Platonic doctrine *less* accessible, hiding it from the masses whose mathematical knowledge is very limited. Solère, however, must admit, that the evidence is based on sources that have nothing to do with Proclus, primarily Boethius (*Hebdom.* SRT p. 38.8–14) and the tradition dependent upon him. There is, however, some supporting evidence for this view from a source closer to Proclus. His student and biographer Marinus quoted him as saying at the end of what could be called his hagiography that, if it were up to him, of all the ancient books, he would only preserve the *Timaeus* and the (Chaldean) *Oracles*, because the others, if they are read

4 Dodds 1963, p. xi.
5 Onnasch and Schomakers 2015, p. XLV.
6 Onnasch and Schomakers 2015, p. XLVI.
7 Onnasch and Schomakers 2015, p. XLIX.
8 Onnasch and Schomakers 2015, p. LII–LIII.
9 O'Meara 2000, p. 285–286; O'Meara 1989, p. 196–198.
10 Solère 2003. A remark that goes in the direction of Solère's thesis can be found in Dodds 1963, p. xiii.

in a careless and uneducated manner, are likely to do more harm than good.[11] Even if these presumably authentic words do not pertain to Proclus' own books, they do testify to a certain mind-set that would support Solère's interpretation. Moreover, Proclus confirms in his own work the idea that a theological science such as dialectic may be difficult to grasp for the untrained, or for those who are unwilling or unable to go through the required efforts, creating confusion in their minds.[12] Still, in the light of his other work, it is hard to defend the idea that Proclus is after secrecy. Take, for instance, the quite accessible *Tria opuscula*, or the *Elements of Physics*, another work written in the same spirit and dealing with physical matters. Solère's claim also goes counter to the idea at the core of the literary genre in question, that is, providing elementary, manageable instruction for the uninitiated. 'Elementary' means, as I shall argue, that the work is meant to provide the most fundamental tenets, which are the simplest and, at the same time, the most basic.

One idea that the aforementioned interpretations have in common is that the work is intended to convey an impression of logical rigour with the ulterior goal of convincing its audience of the truth of the doctrines exposed. The work would thus contain an implicit claim to epistemic authority. Recently, however, Reviel Netz[13] has contested the idea that the literary genre of treatises written *more geometrico* possessed the same degree of authority that we are inclined to attribute to them. The genre that goes by the name of *Elements* (στοιχεῖα) or, in Proclus' case, *Elementatio* (στοιχείωσις), is that of rudimentary handbooks intended for novices. If certain proofs appear difficult in Euclid, and, by extension, in Proclus, the problem lies with us, not the proofs themselves: *we* may find them hard to follow, and their logic may elude *us*, but this is a result of particular developments in cognitive history.[14] However, that readers closer in time and cultural environment to Proclus were impressed by the logical rigour of the work speaks against Netz's thesis. The work and the genre did indeed seem to enjoy a high epistemic authority. Nicholas of Methone, a Byzantine reader, warns against the danger presented by the work's semblance of logical rigour,[15] and whereas Nicholas, despite implicitly admitting the logical strength

11 Marinus, *Vita Procli* 38, p. 44, l. 17–20.

12 *In Parm.* V, 1024.2–1025.3 (for the line numbers of *In Parm.*, I use the OCT edition by Steel et al.). See also Fauquier 2018, p. 109.

13 Netz 2017.

14 Netz 1999, p. 1–7.

15 This appears from the title of the work: Νικολάου Ἐπισκόπου Μεθώνης Ἀνάπτυξις τῆς Θεολογικῆς Στοιχειώσεως Πρόκλου τοῦ Λυκίου πλατωνικοῦ φιλοσόφου πρὸς τὸ μὴ συναρπάζεσθαι τοὺς ἀναγινώσκοντας ὑπὸ τῆς ὑποφαινομένης αὐτῇ πειθανάγκης καὶ σκανδαλίζεσθαι κατὰ τῆς

of the work, remained ultimately unconvinced, his contemporary Ioane Petritsi was truly impressed by its logical quality,[16] and in the West, Berthold of Moosburg praised the demonstrative qualities of the text and its genre.[17] Later, the humanist Francisco Patrizi presented both the *Elements of Physics* and the *Elements of Theology* as paradigms of argumentative precision for his readers to imitate.[18] These testimonies, however, do not in themselves constitute strong counter-evidence to Netz's claim. Therefore, in order to examine the intended epistemic status of the text, as well as to possibly gain a better understanding regarding its intended readership, I propose that we search for clues in Proclus' own works.

2 Platonic Dialectic

There has been some discussion over the question of whether, and in what sense, Proclus' *Elements of Theology* presents an axiomatic system. This issue, complicated by various existing conceptions of what it means to be axiomatic, is not one which will be pursued here.[19] Whereas the highly philosophically relevant question regarding axiomatics is not posed in Proclus' own terms, I shall here ask a related question aimed at the way in which Proclus himself

---

ἀληθοῦς πίστεως. (1.1–6 Angelou). See also 2.10–11 … τὸ μεμηχανημένον καὶ τῇ κομψείᾳ ὑποκρυπτόμενον καὶ τοὺς πολλοὺς οὕτω διαφεῦγον ψεῦδος …

16 Cf. Ioane Petritzi, *In Elementationem theologicam*, prologue, Alexidze and Bergemann 2009, p. 63.

17 Berthold of Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam*, prol., 349–364 tit. K, p. 47.

18 Patrizi, *Procli Lycii Diadochi philosophi eminentissimi Elementa theologica*, p. 4: *Verum ad Proclum redeamus. Cuius Elementa theologica tibi Parolari eruditissime animo libenti damus. Uti cognoscas, quanto ingenii acumine mathematico more, Theologia Platonis universa mira demonstrationum necessitate sit demonstrata. Addita sunt physica quoque Elementa, ex Aristotelis dogmatibus desumpta, eodemque modo tradita: quo modo, res nulla alia quam mathematica, a quoquam unquam alio, est tractata: et quae suo hoc exemplo sublimium philosophorum ingenia in reliquis philosophiae partibus movere queat ad imitandum.*

19 O'Meara 2000, p. 285–286, in agreement with Lowry 1980, Lohr 1986, p. 59–60, and already Dodds 1963, p. xi–xii, argues that, contrary to appearances, Proclus' method is not strictly speaking axiomatic. Netz 2017 agrees with O'Meara on the crucial point that the work does not seem to rely purely on the structure of axiomatic derivation. The main reason is that Proclus brings in extra assumptions for the sake of some individual arguments. Martijn 2014, p. 151–153 challenges this received view, whose main advocate is O'Meara: starting from an analysis in Opsomer 2013, she claims that Proclus' method is, after all, essentially geometrical and even axiomatic. I intend to discuss this issue elsewhere.

was likely to have conceptualised his undertaking. This is the question regarding the relation between the *Elements of Theology* and Platonic dialectic. I shall indeed argue that not only could Proclus regard this work as dialectic in nature, but that this is in fact what he probably intended the informed reader to understand.

As I have pointed out before, though the *Elements of Theology* comes without paratext, the very use of the genre to which it belongs should tell us something about the light in which it is to be read. The set of stylistic conventions that the genre of the geometric handbook comes with need not concern us here.[20] More important, however, are its impersonal style and its lack of appeal to authority. As a matter of fact, the views set out in a στοιχείωσις are explained and proved without any mention of their authors, and there is usually no place for alternative views. Στοιχειώσεις do not narrate the discovery of truths, they rather secure results. These works essentially consists of theorems and proofs, or, rather, of *assumptions*, theorems, and proofs, assumptions set out in the beginning of the work in the form of definitions, axioms, postulates, and common notions.[21] One of the remarkable features of the *Elements of Theology* is that such lists are absent: the work immediately starts with the first theorem and its proof. Any interpretation of this work must account for this notable fact. The *Elements of Physics* differs in this respect, as it consists of two sets of theorems, or 'books', each of which is preceded by a list of definitions that contain assumptions needed for the proofs. One would have also expected, then, at least a list of stipulative definitions in the *Elements of Theology* as well. As we will see, the first arguments are largely based on the meaning of certain key terms, and the *Commentary on Euclid* shows that Proclus knows very well that definitions, in the geometric tradition, serve to introduce hypotheses, that is, undemonstrated presuppositions.[22]

---

20 I have discussed the genre and the way it is used by Proclus in the *Elements of Physics* and the *Elements of Theology* in Opsomer 2020. A more thorough treatment of the formal characteristics of the genre is offered by Asper 2007, p. 94–212.

21 Proclus distinguishes between axioms, hypotheses, and postulates: *In Euclidem* 76.4–77.6. An axiom is a first principle that is known to the learner and credible in itself. A hypothesis is not immediately self-evident, but is conceded. A postulate is unknown, taken as true, but without having been conceded by the student. Sometimes, however, these are all called hypotheses. See, for instance, *In Euclidem* 71.14–15; 178.1–184.10; Beierwaltes 1965, p. 262–265; Giardina 2010.

22 Proclus, *In Euclidem* 178.7–8: τὰς γὰρ ὑποθέσεις καὶ τοὺς καλουμένους ὅρους ἐν τοῖς προειρημένοις ἐσκέμμεθα. See also *In Euclidem* 76.12–15: ὅταν δὲ μὴ ἔχῃ μὲν ἔννοιαν ὁ ἀκούων τοῦ

The *Commentary on Euclid* can shed more light on Proclus' understanding of the genre. Euclid's *Elements* are named after its primary constituents, that is, elements (στοιχεῖα).[23] Elements, Proclus explains, are propositions that are fundamental for an epistemic domain, the knowledge of which can be used to solve problems and is needed to gain knowledge of other things within the same domain. They are like letters (στοιχεῖα) in written speech: the simplest, atomic and first principles. These leading theorems (θεωρήματα προηγούμενα) function as starting points from which the subsequent propositions are developed, being implicated in them all and providing the basis for demonstrations. Other propositions are called 'elementary' (στοιχειώδη). Like the elements, they are simple and elegant, but unlike the elements, they are not necessary for the science as a whole.[24] Accordingly, the verbal noun στοιχείωσις should designate the systematic arrangement of an epistemic domain as a set of discrete propositions, ordered in such a way that later propositions are proved from the preceding ones (and the first propositions are proved from undemonstrable axioms). This ideally results in an irrefutable and complete system of propositions, which can rightly be called scientific.[25]

Proclus additionally refers to a further distinction made by a certain Menaechmus: in a more general sense the term 'element' stands for anything furnishing the proof. By this fact, it is the 'element' of that which is proved, and this wider usage allows for reciprocity. The more narrow use, by contrast, is asymmetric: if A is an element of B, A is prior to B and B cannot be an element of A.[26] It is clear that Proclus adopts the narrow meaning in his explanation of Euclid's title and in his concept of what a στοιχείωσις (*elementatio*) should be. A true στοιχείωσις presents the ideal structure of a science, ordered from simple to complex and linked through inferences. And for this very reason, it is the

---

λεγομένου τὴν αὐτόπιστον, τίθεται δὲ ὅμως καὶ συγχωρεῖ τῷ λαμβάνοντι, τὸ τοιοῦτον ὑπόθεσίς ἐστι. Simplicius, *In Physicam*, 48.29–49.9: συντόμως δὲ ῥητέον, ὅτι τῶν καθ' ἑκάστην τέχνην καὶ ἐπιστήμην ἀρχῶν αἱ μέν εἰσιν αὐτόπιστοι καὶ διὰ τοῦτο γνώριμοι καὶ αὐταῖς ταῖς ἐπιστήμαις ὧν εἰσιν ἀρχαί, ὥσπερ ἐν γεωμετρίᾳ αἱ καλούμεναι κοιναὶ ἔννοιαι· καὶ οἱ ὅροι δέ· καὶ γὰρ καὶ αὐτοὶ ἀναπόδεικτοι βούλονται εἶναι. διὸ καὶ ἐξ ὁρισμῶν αἱ κυρίως εἰσὶν ἀποδείξεις ὡς ἐξ ἀμέσων προτάσεων· αἱ δέ εἰσιν οἷον ἐξ ὑποθέσεως, οἷαί εἰσιν αἱ τῶν ὅρων ὑποστάσεις· τὸ μὲν γὰρ τὸ σημεῖον ἀμεροῦς τινος ἐννοίας παρέχεσθαι καὶ τὴν γραμμὴν ἀπλατοῦς μήκους, αὐτόπιστόν ἐστι, τὸ δὲ εἶναι ὅλως τι ἀμερὲς ἐν τοῖς μεριστοῖς καὶ ἁπλατὲς ἐν τοῖς πεπλατυσμένοις, τοῦτο ὁ γεωμέτρης ὡς ἀρχὴν λαμβάνει οὐκ ἀποδεικνὺς αὐτήν, ἀλλὰ ἀποδείκνυσιν αὐτὴν ὁ πρῶτος φιλόσοφος ἀπὸ αὐτοπίστων καὶ ἀναποδείκτων ἀρχῶν. οὗτος δέ ἐστιν ὁ κατὰ Πλάτωνα διαλεκτικός·

23 On the meaning of στοιχεῖον, see Burkert 1959; Asper 2007, p. 98–104.

24 Proclus, *In Euclidem*, 71.24–72.19.

25 Proclus, *In Euclidem*, 70.15–18: ἡ δὲ στοιχείωσις αὐτῆς τῆς ἐπιστημονικῆς θεωρίας τῶν ἐν γεωμετρίᾳ πραγμάτων ἀνέλεγκτον ἔχει καὶ τελείαν ὑφήγησιν.

26 Proclus, *In Euclidem*, 72.23–73.9.

perfect didactic tool. Furthermore, Proclus implies that it presents discoveries that may have been made by others, yet it is not used to *make* discoveries. It presents them while simultaneously making them incontrovertible, armoured by irrefutable proofs.[27]

A feature that remains implicit in Proclus' account of the genre but is decisive for the interpretation of Proclus' own στοιχείωσις is that these works are supposed to be self-contained. By this I mean that they are not supposed to appeal to other scientific knowledge that one may have acquired elsewhere, for instance, knowledge that is the fruit of exegesis (common notions pose a special problem, as we shall see). This is indeed what the reader can expect when she comes in contact with the *Elements of Theology*, though whether the work lives up to this expectation is a different matter. It is, however, essential for an appropriate understanding of the work, and especially of the crucial first propositions.

In the *Commentary on Euclid*, Proclus leaves no doubt whether he considers mathematics and its different branches to be sciences. What about the kind of theology he practices in the *Elementatio*? (For the present purpose, it makes no difference whether one prefers calling this discipline 'theology' or 'metaphysics',[28] in accordance with the present acceptation of that term). Proclus usually distinguishes the following levels of cognition proper to humans, in ascending order from irrational to rational: perception, imagination, doxa (which is already rational and is able to proceed without images), and science. Science (ἐπιστήμη) is truly rational; it belongs to *logos*, the rational capacity that is able to grasp forms. It is, however, only a preparation for the intellective contemplation of Forms.[29] In other words, the list is not yet complete. Intellect grasps Forms all at once and without transitions.[30] This means that contrary to *logos*, and hence also to science, it is no longer discursive. The Forms accessed by intellect are not identical to the formal principles grasped by the soul, as the latter are images of the former and are more precisely described as formal *logoi* ('formal reason principles').[31] Not even intellection is the highest form of cognition of which humans are capable, since higher than intellection is the unitary grasp of the Good, which can only be accomplished with the most divine capac-

27 Proclus, *In Euclidem*, 68.7–10.
28 Cf. O'Meara 1986.
29 Proclus, *In Parmenidem*, V, 994.27–995.4; 1026.21–28.
30 Proclus, *In Parmenidem*, V, 995.29: νόησιν ἀμετάβατον οὖσαν.
31 Proclus, *In Parmenidem*, V, 980.23–981.21; 982.7–24; cf. also IV, 896.2–3; 896.18–20.

ity of the soul.[32] For the issues at stake, however, we can restrict our scope to the levels of science and intellect.

Dialectic is the highest of sciences, the crowning and truest science.[33] Yet it, too, is an image of the intellective cognition and derives its principles from there.[34] It is moreover a preparation, an exercise with a view to intellective cognition. Although Proclus does not state this explicitly, I take him to mean it is an *indispensable* preparation for intellection. To that extent, and also because dialectic is the highest science, the term "exercise" (γυμνασία) is not necessarily used depreciatingly. The origin of the view of dialectic as being an exercise is, of course, Plato's *Parmenides*, where the older Parmenides urges the young Socrates to get himself some training before tackling the problems that as yet surpass him.[35] This text, for Proclus, is essential to understanding the Platonic concept of dialectic,[36] in combination with Plato's remarks in the sixth and seventh book of the *Republic*.[37] Dialectic can thus be seen to be a mental training concerned with the forms (*in Parm.* V, 993.13: ἡ περὶ τὰ εἴδη γυμνασία), in preparation of intellective contemplation.

Proclus' description of dialectic as training seems to fit the *Elements of Theology* very well:

---

32 Cf. Proclus, *In Rempublicam*, I, 280.26–30: μόνῃ ἄρα γνωστὸν [sc. τἀγαθόν] τῇ ἐνθέῳ προσβολῇ τῇ τοῦ νοῦ κρείττονι, ἣν αὐτὸς αὐγὴν καλεῖ τῆς ψυχῆς, ἣν ἀνακλίναντα, φησίν [VII 540a], ἐκείνῳ δεῖ προσβάλλειν διὰ τῆς ἀφαιρέσεως τῶν μετ' αὐτὸ πάντων.

33 Proclus, *In Rempublicam*, I, 283.13–14: ὡς ἄρα τὴν διαλεκτικὴν θριγκὸν τῶν ἐπιστημῶν εἶναι δοκουσῶν ἀποκαλῶν καὶ ὄντως ἐπιστήμην ὁριζόμενος. Compare Proclus, *In Parmenidem*, V, 995.17–18 Steel. The source is Plato, *Respublica*, VII, 534e2. Platonic dialectic is to be distinguished from Aristotle's conception of dialectic, which is doxastic, not scientific. Cf. Proclus, *In Parmenidem*, V, 984.21–985.3; 989.1–23; 990.10–11; *Theologia Platonica*, I.9, 40.1–18; Fauquier 2018, p. 102–103.

34 See also Plotinus, *Enneads*, I.3 [20] 5.1–5. See Gourinat 2016, p. 39–41 for Plotinus' influence on Proclus' conception of dialectic.

35 Plato, *Parmenides*, 135c8; d7; 136c5. Interestingly, Zeno adds the remark that no one is able to reach (intellective) insight (νοῦν) without going through all the problems: ἄνευ ταύτης τῆς διὰ πάντων διεξόδου τε καὶ πλάνης ἀδύνατον ἐντυχόντα τῷ ἀληθεῖ νοῦν σχεῖν (136e1–3). This moreover takes time, διὰ χρόνου (136e4), which can be taken as a hint at the discursive character of dialectic. Cf. Proclus, *In Parmenidem* V, 1026.17–19 and *In Rempublicam* II, 19.15–16, citing *Phaedrus* 247d3. The term διέξοδος, which is a key term in Proclus' account of discursive science, takes up διεξιόντες (*Resp.* VI, 510d1) in Plato's discussion of the divided line.

36 Plato, *Parmenides* 135c1–2: τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν.

37 A further important passage is *Sophist* 253d2–e2, where Plato calls dialectic a science capable of division along kinds and distinguishing sameness and difference between kinds. This passage is cited by Proclus, *In Parmenidem*, I, 650.2–9.

> *in Parm.* V, 993.32–994.1: ἡ λογικὴ διέξοδος καὶ ἡ ἀνέλιξις αὕτη τῶν θεωρημάτων, ὡς πρὸς τὴν νοερὰν ζωὴν, γυμνάσιόν ἐστιν.
>
> The whole of the logical procedure and this unfolding of theorems, in relation to intellectual life, is a field of exercise.
>
> trans. G.R. MORROW—J. DILLON

In the *Elements of Theology*, theorems are indeed being unfolded discursively, that is, by being looked at them one by one along with the logical relations linking them. No longer making the transitions, but grasping all the logical relations as stable structures, the intellect, so Proclus believes, is able to grasp all of this at once.

Traditionally, Platonic dialectic was seen to comprise four methods: analysis, division, definition, and demonstration. This view was common in handbooks[38] and was adopted by Proclus.[39] But for him the four methods are not on a par with one another. As divisions deliver definitions, the art of division[40] is superior to that of definitions, and definitions in turn are superior to demonstrations, in that the latter require the former. These three operations, moving from principles to effects, belong together (demonstrations prove essential accidents) and are contrasted with analysis, which moves from effects to principles.[41] These operations or methods—powers, considered from the perspective of the soul performing them[42]—can be discerned at work in the *Elements of Theology*.

More precisely, the dialectic we see at work here, which reveals the truth in its purity, would be the highest of the three, since Proclus also distinguishes three dialectical activities depending on the level of its practitioners and the corresponding aims to be pursued (*in Parm.*, I, 653.4–656.10).[43] In order to study the Forms, the dialectic uses the four standard methods, including those that move downward as well as analysis, which moves upward, and is able to ascend to the unhypothetical principle.

One could object here that, in fact, Proclus has a much more specific view of dialectic; namely, the one found in the second part of the *Parmenides* which is

38 Cf. Alcinous, *Did.* V. See also Kobusch 2018, p. 67–68.

39 Proclus, *Theologia Platonica*, I.9, 40.5–10; *In Eucl.* 69.13–19; *In Parmenidem*, V, 1003.6–7. See also Syrianus, *In Metaphysicam*, 55.38–56.4.

40 This art conforms to the first of the three types of definition mentioned by Proclus, *In Cratylum*, IX, 3.11–20.

41 Proclus, *In Parmenidem*, V, 982.9–24, with Fauquier 2018, p. 118–120.

42 Bonelli 2016, p. 409 in this respect speaks of a "hesitation."

43 Steel 1997, p. 87–88; Gritti 2008, p. 177–184.

based on the method of hypotheses. There is hardly a trace of this method in the *Elements of Theology*. This objection, however, can be discarded quite easily, as it is simply not the case that Proclus *identifies*[44] dialectic with the procedure set out and exemplified in the *Parmenides*. Rather, the latter is a specific type of dialectic, explicitly called the Eleatic type of dialectic.[45] The attempt to reduce the Parmenidean dialectic to the four traditional operations, C. Steel[46] argues, is forced, and the same point could be made were we to do such a thing for the *Elements of Theology*. Fortunately, this is not necessary. It suffices to point out that some of the operations are being used in the course of the work in a way that is similar to what Proclus claims about Euclid.

Proclus indeed thinks that Euclid in his *Elements* makes more than an occasional use of dialectic, employing all four dialectical methods: "division for finding kinds, definitions for making statements of essential properties, demonstrations for proceeding from premises to conclusions, and analysis for passing in the reverse direction from conclusions to principles" (*in Eucl.* 69.13–19, trans. G.R. Morrow). This is a highly interesting claim, stemming from the so-called second prologue to the Commentary, if only because it shows that Proclus thinks that the *mos geometricus* and dialectic can be integrated, especially if the geometer in question also happens to be a Platonist, as is the case with Euclid (cf. *in Eucl.* 68.20–24). Moreover, this makes it highly likely that, on Proclus' understanding, the same could be said for the *Elements of Theology*, given the many formal similarities between the two works. In another passage, this time from the first prologue, Proclus, citing Plato's *Republic*, confirms the special relation between mathematics and dialectic, calling this purest part of philosophy the 'crown', or more literally, the 'capstone'[47] of the (mathematical) sciences (42.9–44.24).[48] Because of the equivocity of the word μαθήματα, it is not really clear whether 'dialectic' is meant to be the capstone of all the sciences or pre-eminently, or even exclusively, of the mathematical sciences. However, given the context of the *Commentary on Euclid*, the primary reference in the passage would be mathematics. At any rate, the mathematical sciences, being the stepping-stones to dialectic, occupy a special place among the sciences. It is also nice to think that the relation between mathematics and dialectic is

44 Fauquier, 2018, p. 104, seems to imply that Proclus seeks to identify the two, but his view is actually more balanced (see p. 107).

45 Proclus, *In Parmenidem*, V, 1000.26–28.

46 Steel 1997, p. 90–91.

47 Plato, *Respublica*, VII, 543e2–3: Ἆρ' οὖν δοκεῖ σοι, ἔφην ἐγώ, ὥσπερ θριγκὸς τοῖς μαθήμασιν ἡ διαλεκτικὴ ἡμῖν ἐπάνω κεῖσθαι, καὶ οὐκέτ' ἄλλο τούτου μάθημα ἀνωτέρω ὀρθῶς ἂν ἐπιτίθεσθαι, ἀλλ' ἔχειν ἤδη τέλος τὰ τῶν μαθημάτων.

48 See Bonelli 2016 for an in-depth analysis of this passage.

analogous to that between a work of geometry and the *Elements of Theology*. As in the previous passage, mathematics is said to deploy the four dialectical methods. More precisely, dialectic is set over mathematics contiguously, containing, in a concentrated manner, these four methods or powers that are then bestowed upon mathematics (42.13–43.1), first to the common mathematical science, and then, through it, to the various mathematical subdisciplines (44.11–14). Just as the common mathematical science is set over the particular mathematical sciences, dialectic is set over mathematics, and just as dialectic is set over mathematics, the knowledge of intellect presides over dialectic (42.13–15; 43.11–12; 44.14–23).[49] In intellect itself, the four powers of dialectic are contained in a unitary manner. Likewise, its knowledge is immobile, undivided, unitary and concentrated, providing the content that is unfolded in and through dialectic (συμπτύσσει … τὰς ἀνελίξεις, 44.20) and turned into discursive science (πᾶσαν τὴν διέξοδον τῶν μαθηματικῶν λόγων, 44.21–22). In accordance with sound Proclean principles, that which contains and causes also perfects what it engenders. Thus, intellect produces dialectic and perfects it. It is able do so because it contains, in the manner proper to itself, its powers and contents.

An excerpt from the *Cratylus Commentary* confirms the role of intellect in the generation of dialectic (III, 2.5–12). Here, Proclus moreover explains that division corresponds to the procession of all things from the One, that definition corresponds to the synthesising into a single circumscription of what is proper [to many things], that demonstration corresponds to the manner in which Forms are mutually present to one another, which constitutes their identity and founds their mutual difference, and that analytics corresponds to the reversion of all things to the One and to their proper principles. The four methods or powers are thus perfectly suited to explain these different structural features of reality. What is more, the fact that intellect comprehends these

49 There is thus a double analogy, and not just 'un parallèle', which should be sufficient to discard the objection put forward by Bonelli 2016, p. 402–403. Neither is there a real problem in the fact that dialectic seems to be treated as a faculty, more precisely the highest part of intellect: cf. Bonelli 2016, p. 404, referring to *In Parmenidem* V, 986.23–24: εἰ οὖν τὸ καθαρώτατόν ἐστι νοῦ καὶ φρονήσεως ἡ τοιαύτη ἐπιστήμη. Intellect is not just a faculty, but thinking that is nothing but its object. Analogously, dialectics is not just a method, but also the direct expression of the highest rational capacity of the soul and the system of knowledge generated by it. And as it is to be expected, the image of intellect, which is dialectic, is less unified than its source and does therefore not exhibit the same degree of unity between cognition and its object. A further complication is introduced, though, by the fact that in the phrase quoted Proclus calls dialectics intellect, in what is actually a quote from the *Philebus* (58d6–7). Proclus in fact makes a distinction between the intellective capacity of the soul and the intellect in itself (cf. *Timaeus*, 28a1). For these and further refinements, see MacIsaac 2010. See also Gritti 2008, p. 182–183.

structures and at the same time generates dialectic grounds the cogency and irrefutability of dialectic's proofs and the truth and accuracy of the knowledge it produces and in which it consists.[50]

3 Dialectic Unfolding of the Truth in the *Elements of Theology*

Now, let's take a closer look at the overall structure of the *Elements of Theology* and especially at the initial propositions and proofs. It is often thought that the *Elements of Theology* start with the highest principle, the One. I do not think that is accurate. "Every plurality in some way participates the one", is one way of translating the first proposition (Πᾶν πλῆθος μετέχει πῃ τοῦ ἑνός. *Elem. theol.* 1). The reader versed in Neoplatonism will think immediately that the author must be talking about the first principle, in which everything participates.[51] However, this is not the perspective a reader of a *stoicheiôsis* is intended to take, as a reader who abides by the rules of the literary genre is not meant to come with any preconceived ideas. Such a reader is not expected to know that the One is the highest metaphysical principle. They will perhaps understand the last two words of the proposition as meaning 'oneness' or 'unity', rather than '*the* one,' and if they continue to read the proof, they will see that is what is meant. The proof takes the form of another mainstay of the genre, a *reductio ad absurdum*: assume that there is such a plurality that in no way partakes of unity, and you find yourself entangled in contradictions, for if there is such a plurality, that would mean that none of the parts of which it consists and none of the parts of which these parts consist would be one. Hence, a plurality would dissipate into nothingness or into an unending infinity. These consequences of our assumption are not possible, and hence the assumption is to be rejected. This may not be a very accurate rendering of the proof, yet it should be sufficient for our present purpose.[52]

The next two propositions deal with anything that participates (the) one, that is, participates unity. Such things are both one and not-one (prop. 2) and they become one through participation of (the) one (prop. 3). The proofs for

50 Gritti 2008, p. 255–306.

51 See Onnasch and Schomakers 2015, p. XLV: "Angefangen wird mit dem Einen […]", yet see also p. LII–LIII: "So verwendet Proklos z. B. im ersten Kapitel der *Theologischen Grundlegung* den Begriff des Einen (oder der Einheit) in einer These über das Verhältnis zwischen Einheit und Vielheit, er erläutert diesen Begriff selbst jedoch nicht."

52 I have attempted to give a more accurate reconstruction of the proofs of the first propositions in Opsomer 2013.

these two propositions consist mainly in explaining what is meant by the terms used and why what is stated follows from the way in which they are used. The fourth proposition distinguishes such participants with something that is nothing but one, and is accordingly called one-itself (τὸ αὐτοέν). This one-itself is not something that is something other than one, and subsequently happens to be one as well: being one is all it is, and that is exactly what the expression one-itself denotes—analogously to similar compositions with *auto-* already coined by Plato. The proof for the fourth proposition is based on the idea that such a one-itself really has to exist, on pain of producing a vicious regress.

The fifth proposition states that every plurality is posterior to the one-itself. This is followed by an extensive and complex proof, the details of which are not always easy to grasp. Yet it soon becomes clear that one important implication of this theorem is that there can only be one such one-itself (cf. prop. 5, 6.7–20). Hence, by the end of the fifth proposition we have reached an existing and unique one-itself, preceding all plurality and hence completely independent of anything else (because everything other than the one-itself is part of the plurality that is posterior to it). In other words, we have discovered 'the One'. The fact that a separate proof was needed in order to demonstrate that there can only be one one-itself shows that Proclus is quite capable of distinguishing two different usages of the Greek word ἕν: that of unity as the lack of internal division, and that of cardinality one.

Causality is only introduced explicitly from proposition 7 onwards. Proclus argues that the relation between things participating the good and the good-itself is the same as that between the participants of the one and the one-itself. This notion of good-itself is introduced in proposition 8. Goodness is understood as that toward which things strive. Next Proclus argues that there is a first productive cause from which all things proceed (prop. 11), which is at the same time that toward which all things strive. This is '*the* Good' (prop. 12), and based on the idea that "every good unifies its participant and all unification is good" Proclus concludes that the good is identical with the one. That is, the good-itself is identical with the one-itself (prop. 13), and now we have the Good or the One, the full-fledged first principle of Proclean metaphysics.

In the next two hundred or so propositions Proclus sets out, first, at the same time both the general logical principles or rules of the system and some of the basic metaphysical principles—or 'entities'—and their hierarchical order. To give an example, in proposition 20, he develops the hierarchy One-Intellect-Soul-Body, on the basis of an analysis of motion and a corresponding hierarchy of movers and moveds (prop. 14), linked with the capacity of reversion and self-reversion required for some of these movers (prop. 15–19). Later, in proposition 101, he develops finer hierarchies, such as the triad Being-Life-Intellect, but it is

only in the second half of the work that he discusses the properties of the different classes of entities in greater detail as well as even more refined internal hierarchies. The text ends with a theorem on the (human) rational soul, which constitutes the lowest level of 'divine' or 'transcendent' reality (and incidentally also contains a stab at Plotinus, as it outright rejects the latter's theory of the undescended soul—but true to the rules of the game, Proclus does not mention his opponent). The second part of the work starts, then, from the upper realms of divine reality, the henads, and moves down to the realms of intellects and then souls, so as to end with the lowest type of soul that is still rational and autonomous. Or to use a technical term: the rational soul is self-constituted (this notion, τὸ αὐθυπόστατον, has been introduced and explained in prop. 40). Lower realities are no longer self-constituted and self-sufficient; they are mere products of the higher causes, and hence there is no place for separate sections on them in a work on theology.

The *Elements of Theology* appears to conform to the general idea of a Platonic dialectic science: it deals with transcendent reality, corresponding to the upper, 'intelligible' segment of the line mentioned in Plato's famous description of dialectic (*Resp*. VI, 501b2), and, on a reading that is charitable to Proclus, to the Forms situated at that level (511c2). It does so in a discursive manner, 'unfolding' the theorems one after the other.[53] It demonstrates, divides kinds, specifying what is identical and what is different, and when it leads up to the causes it practices analysis. The work moreover conforms to some, though not all, essential features of the *mos geometricus*. Most importantly, it contains an ordered set of discrete theorems, whereby later theorems are demonstrated on the basis of the preceding ones. But what happens, one may ask, with the first theorems? Since the very first theorem cannot build on any preceding theorem, what are the starting points for its proof? In a mathematical manual, those would be axioms, postulates, hypotheses, definitions, common notions—in short, assumptions in some form or other. Since such lists are absent from Proclus' *Elements of Theology*—but not, remarkably, from the *Elements of Physics*—the author should not be allowed to appeal to any such assumptions.

53 This reading is confirmed by what is probably the earliest textual echo of Proclus' *Elements of Theology*, namely in two passages in pseudo-Dionysus, where the author uses the expression "elements of theology" (θεολογικαὶ στοιχειώσεις), stating that the scientific study of scriptures (ἐκ τῆς ἐπιστημονικῆς τῶν λογίων ἐρεύνης) constitutes a training and consists of the partial unfolding (μερικαῖς ἀνελίξεσι) of divine truths: *De divinis nominibus* II.9, 648A–B, and III.2, 681A. See Mueller-Jourdan 2013 for ps.-Dionysius' reception of *Elementatio theologica* 1.

A closer look at the first propositions and proofs show that Proclus introduces certain very general concepts and explains what they mean and how they are related over the course of the proofs. The most crucial of these concepts are one, many, part, whole, participation, F-itself. He teases out the meaning of these words by manipulating them in his proofs. He moreover appeals to the contrariety of one and many (and since their domain is universal, they even function as contradictions), or to the notion that the whole is greater than the (proper) part. As for participation, he starts from a very general notion, for which it suffices to accept that *X* is *F* if *X* participates in *F*,[54] while leaving open the possibility that participation may be symmetric. After an argument based on the view that participation is asymmetric, he formulates what could be seen as an objection, or at least as a problem that requires further consideration, based on the assumption that participation is not asymmetric, but arguing apagogically that this cannot be correct: participation has to be antisymmetric[55] (and since it is irreflexive, it turns out to be asymmetric as well). This shows that for Proclus the semantic value of 'participation' does not entail asymmetry, while as an ontological relation it must. It moreover shows that he is aware of the fact that he has not defined his key concepts, but rather needs to clarify them in the course of his argument.

Proclus neither marks any of these as assumptions, nor does he indicate that he stipulates specific meanings. What is truly remarkable, however, is the fact that he was aware that some of these propositions implicitly appealed to were used by him as undemonstrated axioms, or those derived from common notions. The idea that the whole is greater than the part, for instance, is listed in our editions of Euclid as one of the common notions and is called an axiom by Proclus in his *Commentary on Euclid*.[56] In the *Commentary on the Parmenides*, while dealing with the very same issues as in the propositions that I have discussed, Proclus states that Plato uses the principle that unity and plurality are mutually exclusive as a 'common notion'.[57] He moreover explains that this common notion is uncorrupted and indemonstrable and is used by Plato

54 'X is F' is a sufficient, but not a necessary condition. There is one case in which X is F without participating in F, namely that of the X-itself. X-itself can be said to be F (although this is not a case of normal predication), but since it is not something other than F, it cannot be said to participate in F (participation is not reflexive).

55 See Proclus, *Elementatio theologica*, prop. 5, p. 4, l. 20–22 for the asymmetric (or antisymmetric) use, and p. 6, l. 7 for the symmetric use, with Opsomer 2013, p. 630–632.

56 Euclid, *Elements*, 1 c.N. 8: Καὶ τὸ ὅλον τοῦ μέρους μεῖζον. Proclus, *In Euclidem*, 196.17–18: ἀξίωμα γὰρ καὶ ὅτι τὸ ὅλον τοῦ μέρους μεῖζον. Compare also Proclus, *In Rempublicam*, II, 259.18.

57 Proclus, *In Parmenidem*, VI, 1091.19–23.

as a starting point for demonstrations, in accordance with the practice of the geometers.[58] As for the participation relation, I have so far been unable to locate a passage in which Proclus explicitly states as an axiom that it is not symmetric. He does, however, appeal to the principle, and his successor Damascius explicitly defines it in this manner.[59]

So why did Proclus not make his life easier by inserting a list of common notions, definitions, and/or axioms before the first proposition? I surmise that it may have to do with his notion of dialectic. Dialectic is a supreme science that provides principles to the other sciences,[60] but there is no superordinate science that can do the same for dialectic. Instead, dialectic draws its principles directly from its progenitor, intellect. These principles appear prior to the possession of any demonstrative science as conceptions that we already possess. They merely need to be explicated and articulated so as to make them useful for discursive reasoning, exactly what Proclus accomplishes in the first proofs of our text. This moreover shows that intellect has a twofold relation to dialectic: earlier we have seen that dialectic is considered to be a necessary preparation for the unitary intellective vision. Now, however, we have come to the conclusion that in addition, intellect provides certain concepts that are innate to our souls but remain untransparent or even unconscious as long as we have not articulated them by making use of discursive reason.[61]

Dialectic manifests itself in an even subtler manner in the structure of the *Elements of Theology*. As I have argued, the work does not start with the highest principle, it instead starts from plurality as a given and accounts for the conditions of its possibility. In doing so, the author makes use of certain assumptions—common notions or axioms—though not referred to as such—which are discursively justified. Using the language of the *Republic*, one could say that they are introduced as hypotheses, yet, contrary to the geometers, who are unable to account for them,[62] the dialectician does justify them, but can only succeed insofar as he can tie them to a first principle. The dialectician thus moves—analytically—from empirical plurality to a first principle, which one could call—with the *Republic*[63] and in conformity with his remarks in

58 Proclus, *In Parmenidem*, VI, 1092.15–27.

59 Proclus, *In Parmenidem*, VI, 1078.21–1079.1; Damascius, *De principiis* 3.168.11–16.

60 Proclus, *In Rempublicam*, I, 283.6–16.

61 On the need to articulate innate concepts, see Helmig 2012, p. 278–289. That Proclus considers dialectic, as a discursive science, to be grounded in intellect, is common knowledge among scholars of Neoplatonism. See, for instance, Beierwaltes 1965, p. 240–270.

62 Plato, *Respublica*, VII, 533c3: μὴ δυνάμεναι λόγον διδόναι αὐτῶν.

63 Plato, *Respublica*, VI, 510b6–7: τὸ δ' αὖ ἕτερον [τὸ] ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα.

other works[64]—unhypothetical. This unhypothetical principle, the One-Good, is reached and explained in propositions 4–13. Having reached this principle, the dialectician no longer has any need for the hypotheses which have served their function as stepping-stones in his way up to the unhypothetical principle. Tied to the security of this first principle, the dialectician can descend again to the intelligible Forms—not, however, to the world below it[65]—without resorting to images[66] in order to study them at their own level and through their mutual relations.[67] This is exactly what Proclus does in the rest of the work. And indeed, he uses no diagrams, contrary to the geometers and to his own practice in the *Elements of Physics*.[68]

Bibliography

Primary Sources

Alcinous, *The Handbook of Platonism*, trans. J. Dillon, Oxford, Clarendon Press, 1996.

Berthold of Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Prologus, Propositiones 1–13*, eds M.R. Pagnoni-Sturlese, L. Sturlese, Hamburg, Meiner, 1984.

Damascius, *Traité des premiers principes*. Volume III, *De la procession*, eds L.G. Westerink, J. Combès, Paris, Les Belles Lettres, 1991

Dionysius the Ps.-Areopagite, *De divinis nominibus*, ed. B.R. Suchla, Berlin/New York, De Gruyter, 1990.

Euclid, *The thirteen books of Euclid's Elements translated from the text of Heiberg with introduction and commentary*, ed. T.L. Heath, 3 vol., Cambridge, Cambridge University Press, 1908. [Reprint New York, Dover, 1956].

Marinus, *Proclus ou Sur le bonheur*, eds H.D. Saffrey, A.-P. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 2001.

Nicholas of Methone, *Refutation of Proclus' Elements of Theology. A critical edition with an introduction on Nicholas' life and works*, ed. A. Angelou, Athens, Academy of Athens, 1984.

Ioane Petrizi, *Kommentar zur* Elementatio theologica *des Proklos: Übersetzung aus dem*

64 E.g., Proclus, *In Rempublicam*, I, 283.6–16; *In Parmenidem*, I, 623.18–19; 655.18–656.2; V, 1033.26–1034.7.

65 Plato, *Respublica*, VI, 511c2 (καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη).

66 Plato, *Respublica*, VI, 510b7–8: ἄνευ τῶν περὶ ἐκεῖνο εἰκόνων.

67 Plato, *Respublica*, VI, 510b8 (αὐτοῖς εἴδεσι δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη); 511c2 (ἀλλ' εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά).

68 And moreover, contrary to modern interpreters of the work: see e.g. Dodds 1963, p. 255, 278, 282; Chlup 2012, p. 89, 96, 98, 103.

Altgeorgischen, Anmerkungen, Indices und Einleitung, ed. L. Alexidze, L. Bergemann, Amsterdam, 2009.

Patrizi, F., *Procli Lycii Diadochi philosophi eminentissimi Elementa theologica, et physica. Opus omni admiratione prosequendum*, Ferrara, 1583.

Plato, *Platonis Opera*, ed. J. Burnet, Oxford, Oxford University Press, 1903.

Plotinus, *Traité 20, 1,3: Sur la dialectique*, trad. J.-B. Gourinat, Paris, Vrin, 2016.

Proclus, *In Platonis Rem publicam commentarii*, ed. W. Kroll, 2 vol., Leipzig, Teubner, 1899–1901 [Reprint Amsterdam, Hakkert, 1965].

Proclus, *In Platonis Cratylum commentaria*, ed. G. Pasquali, Leipzig, Teubner, 1908 [Reprint Stuttgart, Teubner, 1994].

Proclus, *The Elements of Theology*, ed. E.R. Dodds, Oxford, Oxford University Press, 1963.

Proclus, *Theologische Grundlegung. Griechisch–Deutsch*, ed. E.-O. Onnasch, B. Schomakers, Hamburg, Meiner, 2015.

Proclus, *Théologie platonicienne*, ed. H.D. Saffrey, L.G. Westerink, 6 vol. Paris, Les Belles Lettres, 1968–1997.

Proclus, *A Commentary on the First Book of Euclid's* Elements, *translated with introduction and notes*, trans. G.R. Morrow, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1970 [Reprinted 1992].

Proclus, *In Platonis Parmenidem Commentaria*, *Tomus I libros I–III continens*, eds C. Steel, C. Macé, P. d'Hoine, Oxford, Clarendon Press, 2007.

Proclus, *In Platonis Parmenidem Commentaria, Tomus II libros IV–V continens*, eds C. Steel, A. Gribomont, P. d'Hoine, Oxford, Clarendon Press, 2008.

Proclus, *In Platonis Parmenidem Commentaria, Tomus III libros VI–VII continens*, eds C. Steel, L. Van Campe, Oxford, Clarendon Press, 2009.

Simplicius, *In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores/posteriors*, ed. H. Diels, in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Vols. IX–X, Berlin, Reimer, 1882–1895.

Syrianus, *In Metaphysica commentaria*, in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, ed. W. Kroll, Volume VI, Part i, Berlin, Reimer, 1902.

Secondary Sources

Asper, M. (2007), *Griechische Wissenschaftstexte: Formen, Funktionen, Differenzierungsgeschichten*, Stuttgart, Franz Steiner.

Beierwaltes, W. (1965), *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main, Klostermann Vittorio.

Bonelli, M. (2016), "Proclus et la dialectique scientifique", in J.-B. Gourinat, J. Lemaire (eds), *Logique et dialectique dans l'antiquite*, Paris, Vrin, p. 397–421.

Burkert, W. (1959), "ΣΤΟΙΧΕΙΟΝ. Eine semasiologische Studie", in *Philologus* 103, p. 167–197.

Chlup, R. (2012), *Proclus. An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press.

Fauquier, F. (2018). *Le Parménide au miroir des platonismes: logique-ontologie-théologie*, Paris, Les Belles Lettres.

Giardina, G.R. (2010), "Considérations critiques sur la présence d'Aristote dans l'*In Euclidem* de Proclus", in A. Lernould (ed.), *Études sur le Commentaire de Proclus au premier livre des* Éléments d'Euclide, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, p. 161–180.

Gritti, E. (2008), *Proclo. Dialettica, anima, esegesi*, Milan, LED.

Helmig, C. (2012), *Forms and Concepts. Concept Formation in the Platonic Tradition*, Berlin / New York, De Gruyter.

Kobusch, T. (2018), *Selbstwerdung und Personalität. Spätantike Philosophie und ihr Einfluß auf die Moderne*, Tübingen, Mohr Siebeck.

Lohr, C.H. (1986), "The Pseudo-Aristotelian *Liber de causis* and Latin Theories of Science in the Twelfth and Thirteenth Centuries", in G. Kraye, W.F. Ryan, C.B. Schmitt (eds), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The* Theology *and Other Texts*, London, Warburg Institute, p. 53–62.

Lowry, J.M.P. (1980), *The Logical Principles of Proclus' Στοιχείωσις θεολογική as Systematic Ground of the Cosmos*, Amsterdam, Rodopi.

MacIsaac, G. (2010), "Νόησις, dialectique et mathématiques dans le *Commentaire aux Éléments* d'Euclide de Proclus", in A. Lernould (ed.), *Études sur le Commentaire de Proclus au premier livre des* Éléments d'Euclide, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, p. 125–138.

Martijn, M. (2014), "Proclus' Geometrical Method", in P. Remes, S. Slaveva-Griffin (eds), *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, London, Routledge, p. 145–159.

Mueller-Jourdan, P. (2013), "'Toute pluralité participe en quelque manière de l'un'. Le premier théorème des *Éléments de théologie* de Proclus revisité par le Pseudo-Denys l'Aréopagite", in F. Karfík, E. Song (eds), *Plato Revived. Essays on Ancient Platonism in Honour of Dominic J. O'Meara*, Berlin / Boston, De Gruyter, p. 41–53.

Netz, R. (1999), *The Shaping of Deduction in Greek Mathematics. A Study in Cognitive History*, Cambridge, Cambridge University Press.

Netz, R. (2017), "The Authority of Mathematical Expertise and the Question of Ancient Writing *More Geometrico*", in J. König, G. Woolf (eds), *Authority and Expertise in Ancient Scientific Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 374–408.

O'Meara, D.J. (1986), "Le problème de la métaphysique dans l'antiquité tardive", in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 33, p. 3–22.

O'Meara, D.J. (1989), *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press.

O'Meara, D.J. (2000), "La science métaphysique (ou théologie) de Proclus comme exercice spirituel", in A.Ph. Segonds, C. Steel (eds), *Proclus et la* Théologie Platonicienne. *Actes du Colloque International de Louvain (13–16 mai 1998). En l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink*, Leuven / Paris, Leuven University Press, p. 279–290.

Opsomer, J. (2013), "Syrianus, Proclus, and Damascius", in J. Warren, F.C.C. Sheffield

(eds), *The Routledge Companion to Ancient Philosophy*, London, Routledge, p. 626–642.

Opsomer, J. (2020), "Proclus' *Elements of Physics* and the axiomatisation of kinematics", in F. Baghdassarian, I. Papachristou, S. Toulouse (eds), *Relectures néoplatoniciennes de la théologie d'Aristote*, Baden-Baden, Academia, p. 83–101.

Solère, J.-L. (2003), "L'ordre axiomatique comme modèle d'écriture philosophique dans l'Antiquité et au Moyen Age", in *Revue d'Histoire des Sciences* 56, p. 323–345.

Steel, C. (1997), "Proclus et l'interprétation 'logique' du *Parménide*", in L.G. Benakis (ed.), *Néoplatonisme et philosophie médiévale. Actes du Colloque international de Corfou 6–8 octobre 1995 organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, Turnhout, Brepols, p. 67–92.

CHAPTER 2

Substantia stans per essentiam suam: Proclus et l'auteur du *De causis* sur les êtres qui se constituent eux-mêmes

Carlos Steel
KU Leuven

Pour examiner comment l'auteur du *De causis* a interprété et transformé l'*Elementatio theologica* de Proclus, j'ai choisi ce qui est considéré comme la doctrine la plus originale de sa métaphysique, celle qui concerne les êtres qui se constituent eux-mêmes (αὐθυπόστατα ; *Éléments de théologie* § 40-41). Comme le démontre Proclus, dans la procession des êtres à partir du premier Principe, les substances incorporelles, tels l'intellect et l'âme rationnelle, ne sont pas simplement le produit de l'acte créateur de la première cause. Elles ne proviennent pas d'une cause extérieure à elles-mêmes, comme c'est le cas des êtres corporels, mais sont elles-mêmes causes de leur propre être tout en dépendant de la première cause. Pour cette raison, elles ne sont pas soumises à la génération et la corruption, mais elles jouissent d'une existence nécessaire et sempiternelle. La doctrine des αὐθυπόστατα permet à Proclus de sauvegarder à la fois la transcendance de la cause première par rapport à ce qui en dérive premièrement et d'exalter la dignité et l'autonomie des substances intellectives[1]. J'ai choisi ce thème, parce que, depuis Thomas d'Aquin, il est souvent dit dans la littérature que l'auteur du *De causis* a modifié les doctrines qu'il a reprises de Proclus dans un sens créationniste et monothéiste. Dans cette optique, la doctrine des êtres auto-constituants devait poser un grand problème à l'auteur arabe qui aurait ainsi été tenté de l'adapter voire de l'éliminer. Cependant, comme je le démonterai, ce n'est pas le cas. Non seulement l'auteur a repris la doctrine de Proclus sans modifications importantes, mais encore, il lui a, pour ainsi dire, donné plus d'ampleur. Cependant, l'ambiguïté de la traduction latine a laissé les commentateurs médiévaux penser que l'auteur du *De causis* est intervenu dans le texte pour rendre la doctrine acceptable aux yeux d'un croyant.

1 Sur la doctrine auto-constituants chez Proclus, cf. Gersh 1973, p. 128-138 ; Whittaker 1984 ; Trouillard 1976, p. 307-321 ; Beierwaltes 2001, p. 123-159 ; Steel 1998, p. 161-175 et Steel 2006 ; Chlup 2012, p. 64-75.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, THE NETHERLANDS, 2022 | DOI:10.1163/9789004501331_004
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC 4.0 license.

Chez Proclus, les propositions qui concernent les auto-constituants (§ 40-51) se trouvent dans la première partie de l'*Elementatio theologica*, après les propositions qui expriment les principes généraux qui gouvernent la procession et le retour (conversion) des êtres. En effet, les αὐθυπόστατα se distinguent par leur mode particulier de procession. Ils ne procèdent pas comme s'ils étaient simplement les effets d'une cause efficiente qui leur serait extérieure, mais ils se donnent eux-mêmes leur être. Dans le *De causis* les propositions sur les auto-constituants se trouvent dans la toute dernière partie du traité (XXIV(XXV)–XXIX(XXX))[2]. Ces propositions sont introduites par la proposition XXIII(XXIV) qui donne la perspective dans laquelle il faut les comprendre. Ayant démontré que la première cause régit tous les êtres créés sans qu'elle se mêle à eux et perde sa transcendance, l'auteur du *De causis* veut dans cette dernière partie démontrer comment les êtres dérivent de la cause première dans toute leur diversité. Cette diversité ne vient pas en tant que telle de la cause première. En effet, cette cause existe dans tous les êtres « selon une disposition unique et égale pour tous », mais les êtres créés ne peuvent recevoir l'influx à partir de la cause première que « selon la mesure de leur pouvoir (*secundum modum suae potentiae*) », « selon la mesure de leur être propre (*secundum modum esse sui*) ».

> Parmi les choses, certaines reçoivent la cause première par une réception unitaire, d'autres la reçoivent par une réception multipliée ; certaines par une réception éternelle, d'autres par une réception temporelle ; certaines par une réception spirituelle, d'autres par une réception corporelle.

Cette proposition XXIII(XXIV) est une adaptation judicieuse dans un sens monothéiste de Proclus, *Éléments de théologie* § 142. Pour Proclus, il s'agit d'expliquer comment « les dieux » sont présents dans les êtres.

> Tandis que les dieux sont présents à tous les êtres de la même manière, tous les êtres ne sont pas présents de la même manière aux dieux, mais chacun, selon son rang et sa puissance, prend sa part de la présence des

2 Comme je ne connais pas l'arabe, je citerai le *Liber de causis* dans la traduction latine (avec la numérotation des propositions de la tradition latine). Pour des passages difficiles, j'ai toujours comparé la version latine avec la traduction de l'arabe faite par Bardenhewer 1882 (reprint Frankfurt 1961) et avec la version anglaise dans Guagliardo, Hess, Taylor 1996. Pour le texte latin j'utilise l'édition de Pattin 1966 avec les corrections de Taylor 1989 et l'édition avec traduction allemande et annotations de Schönfeld 2003. Pour la traduction française du *De causis* j'ai cité en l'adaptant Magnard, Boulnois, Pinchard, Solère 1990. Je cite l'*Elementatio theologica* de Proclus dans l'édition de Dodds 1963, et dans la traduction de Trouillard 1965, avec quelques adaptations.

> dieux, les uns sous un mode unitaire, les autres sous un mode multiplié, les uns sous un mode sempiternel, les autres sous un mode temporel, les uns sous un mode incorporel, les autres sous un mode corporel.

Comme on peut le voir, l'auteur du *De causis* a intégralement repris le texte de Proclus tout en éliminant le sens polythéiste de l'argument. Mais, même avec cette modification, la proposition du *De causis* a déplu à Thomas d'Aquin. En effet, pour lui, il était inacceptable d'expliquer la diversité ontologique à partir de la réceptivité des êtres et non pas à partir de l'acte créateur lui-même. En effet, si les êtres reçoivent l'acte d'être différemment à cause de leurs puissances diverses, où faut-il chercher l'origine de cette différence dans leurs puissances ? Thomas résout la difficulté en insistant sur le fait que l'auteur du *De causis* ne parle pas dans cette proposition de l'acte créateur de cette diversité, mais y explique comment le régime providentiel de la première cause s'étend à tous les êtres d'une manière différente :

> Il faut prêter attention au fait que double est l'action de la cause première : par l'une, elle institue les choses, ce qu'on appelle création, par l'autre elle gouverne les choses déjà instituées[3].

Ce dont parle l'auteur du *De causis* ne concerne donc pas l'acte de la création, dit Thomas, mais le gouvernement divin, car

> la tout première diversité observée dans les choses selon qu'elles ont diverses natures et puissances, ne vient pas de la diversité des recevants mais de la cause première ; et ce, non parce qu'il y aurait en elle quelque diversité, mais parce qu'elle connaît la diversité – car elle agit selon sa science. C'est pourquoi elle produit différents degrés de réalité pour achever l'univers[4].

3 Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*, 24, p. 122,19-21 : *Est autem attendendum quod duplex est actio causae primae : una quidem secundum quam instituit res, quae dicitur creatio, alia vero secundum quam res iam institutas regit*. Je cite (avec des corrections) la traduction de Decossas 2005.

4 Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*, 24, p. 122,27-123,2 : *Unde oportet dicere quod prima diversitas rerum secundum quam habent diversas naturas et virtutes, non sit ex aliqua diversitate recipientium sed ex causa prima, non quia in ea sit aliqua diversitas sed quia est diversitatem cognoscens, est enim agens secundum suam scientiam ; et ideo diversos rerum gradus producit ad complementum universi.*

Comme on le voit, Thomas comprend la création comme une création *ex nihilo* à partir d'une cause qui agit selon la connaissance, c'est-à-dire, selon ses idées créatrices. L'auteur du *De causis*, en revanche, comprend la création plutôt comme une émanation et une diversification à partir du don de l'être qui vient de la première cause[5]. Il est donc inutile pour lui de distinguer entre un premier acte de création et un second acte de gouvernement. La diversité des êtres créés se manifeste dans les manières différentes dont ils procèdent de la bonté du Premier. Et cette différence entre les êtres s'exprime primordialement dans la distinction entre les êtres qui sont causes d'eux-mêmes et ceux qui dépendent d'une cause extérieure à eux-mêmes. Les êtres auto-constituants sont simples, incorporels, incorruptibles, sempiternels, les êtres causés par une autre cause sont composés, corporels, engendrés, corruptibles, temporels.

Après cette proposition générale XXIII(XXIV), qui sert d'introduction à tout l'exposé qui suit, l'auteur du *De causis* présente dans les propositions XXIV(XXV)–XXVIII(XXIX) la classe des êtres auto-constituants, qui ne sont pas soumis à la génération, non divisibles et hors de la temporalité, et il montre en quoi ils diffèrent des êtres engendrés, corruptibles, composés, temporels. La série des propositions correspond à l'*Éléments de théologie* de Proclus de la manière suivante :

Livre des causes, prop. XXIV(XXV) =	*Éléments de théologie*, § 45
Livre des causes, prop. XXV(XXVI) =	*Éléments de théologie*, § 46
Livre des causes, prop. XXVI(XXVII) =	*Éléments de théologie*, § 48
Livre des causes, prop. XXVII(XXVII) =	*Éléments de théologie*, § 47
Livre des causes, prop. XXVIII(XXIX) =	*Éléments de théologie*, § 51

On remarquera que dans le *De causis* la proposition qui correspond au § 48 vient avant le correspondant du § 47, ce qui n'est pas accidentel. Il me semble que l'auteur du *De causis* a voulu continuer après § 46 avec § 48 pour opposer immédiatement la classe des êtres engendrés à la classe des auto-constituants qui ne sont pas soumis à la génération. Après avoir montré cette distinction, il continue avec la démonstration de la simplicité des auto-constituants (§ 47). Il faut admettre que cette séquence est plus logique que ce que nous trouvons dans les *Éléments de théologie*. En outre, le § 48 qui commence par πᾶν τὸ μὴ

5 Sur la doctrine de la création dans le *De causis* et saint Thomas existe une ample littérature : cf. D'Ancona 1995 ; Kremer 1966.

ἀίδιον surprend dans une série de propositions qui commencent toutes par πᾶν τὸ αὐθυπόστατον. On a l'impression qu'une sentence fait défaut.

La dernière proposition sur les auto-constituants (*Livre des causes*, prop. XXVIII(XXIX) = *Éléments de théologie* § 51) sert, chez Proclus, de transition à la discussion suivante, c'est-à-dire les propositions sur le temps et l'éternité. En effet, comme le démontre Proclus au § 51, les auto-constituants transcendent toute temporalité. Il faudra donc expliquer dans la suite comment le temporel et l'intemporel se distinguent. En suivant Proclus, l'auteur du *De causis* ne distingue pas simplement entre le temporel et l'éternel, mais il fait aussi une distinction, parmi les êtres temporels, entre ceux qui existent pour toujours et ceux qui ont leur existence dans une période limitée du temps (*Livre des causes*, prop. XXIX(XXX) = *Éléments de théologie* § 55). Cette distinction le conduit à discuter ensuite l'état intermédiaire entre la véritable éternité, qui est au-delà de tout temps, et la temporalité, c'est-à-dire les êtres qui sont sempiternels (*Livre des causes*, prop. XXX(XXXI)–XXXI(XXXII)), ce qui correspond chez Proclus aux § 106-107. Finalement, l'auteur du *De causis* conclut son traité en exploitant dans la partie finale de la dernière proposition XXXI(XXXII) ce qu'il a trouvé chez Proclus dans la proposition 116 : « Tout dieu est participable sauf l'Un ».

L'auteur du *De causis* a donc composé la dernière partie de son traité en sélectionnant intelligemment des propositions dans l'*Elementatio* de Proclus et en les adaptant à son intention. Cependant, on pourrait s'étonner du fait que les propositions 40 à 44 de Proclus ne trouvent pas d'équivalent dans le *De causis*. C'est surprenant parce que, dans ces propositions, Proclus démontre pour quelles raisons il faut admettre une classe d'êtres qui se constituent eux-mêmes. Voici la liste de ses propositions dans la traduction de Trouillard :

40. Toutes choses qui procèdent d'autres causes sont subordonnées à celles qui se constituent par elles-mêmes et qui possèdent une essence auto-constitutive.
41. Tout ce qui est en un autre est produit seulement par un autre, alors que tout ce qui est en soi-même est auto-constitutif.
42. Tout ce qui est auto-constitutif a la capacité de se convertir vers soi.
43. Tout ce qui est capable de se convertir vers soi-même est auto-constitutif.
44. Tout ce qui est capable de se convertir vers soi selon l'activité est aussi converti vers soi selon l'essence.

Tandis que Proclus élabore soigneusement sa démonstration de la classe d'êtres auto-constituants, l'auteur arabe, en revanche, semble introduire cette classe abruptement, sans préparation argumentative. Cependant, si l'on consi-

dère l'ensemble du *De causis*, on verra que l'auteur arabe a déjà démontré indirectement l'existence de cette classe d'auto-constituants plus haut dans son traité, dans la célèbre proposition XIV(XV) : « Tout être connaissant qui connaît sa propre essence revient à cette essence d'un retour total » (« Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam redditione completa »). L'auteur y explique que ce « retour total » se réalise parce que le connaissant et le connu sont chose une dans l'acte de connaissance. Un tel retour total n'est possible que pour une substance qui est « stable, fixée en elle-même, sans avoir besoin dans sa fixation d'une autre chose pour l'établir, car elle est une substance simple et qui se suffit à soi » (« quia est stans, fixa per se, non indigens in sui fixione et sui essentia re alia rigente ipsam, quoniam est substantia simplex, sufficiens per se ipsam »). Une telle substance correspond parfaitement à la description de l'auto-constituant, bien que l'auteur utilise ici un vocabulaire différent. Déjà Thomas avait constaté que l'auteur du *De causis* avait exploité dans la proposition XIV(XV) plusieurs propositions des *Éléments de théologie* de Proclus : § 83 sur la connaissance de soi-même, § 15-16 sur la réflexivité et finalement § 44-45, c'est-à-dire les propositions qui démontrent qu'un être qui a la capacité de se convertir intégralement à lui-même dans l'acte de la connaissance est un être qui se constitue lui-même. L'auteur du *De causis* a donc bien compris l'importance capitale de cet argument pour établir l'existence de la classe des êtres auto-constituants dont il parlera à la fin de son traité.

Examinons maintenant de plus près les propositions XXIV(XXV)–XXVIII (XXIX) qui traitent des auto-constituants en comparaison avec l'*Elementatio theologica*. Dans cette analyse je me laisse guider par Thomas d'Aquin, qui est le premier à avoir comparé minutieusement le *De causis* avec les *Éléments de théologie* de Proclus dont il avait reçu la traduction de Guillaume de Moerbeke[6]. Son commentaire montre qu'il a dû étudier intensivement l'*Elementatio* de Proclus, sinon il n'aurait pas pu trouver tant de parallèles (et de différences) entre ces deux textes. Car identifier les sources du *De causis* n'est pas chose facile, parce que l'auteur arabe ne suit jamais servilement le modèle dont il s'est inspiré, mais sélectionne des morceaux du texte proclien plus haut ou plus bas dans son propre texte.

Une remarque préliminaire concerne la traduction de αὐθυπόστατον par *substantia stans per essentiam suam* ou *stans per seipsam*, une substance qui subsiste par son essence, c'est-à-dire par elle-même, ce qui rend très bien le sens de

6 J'utilise à côté de l'édition de Saffrey 1954, la traduction et commentaire Decossas 2005 et la traduction annotée de D'Ancona 1986. Thomas a été le premier de profiter de cette nouvelle traduction, cf. Boese 1985, p. 48-50.

l'expression grecque. Cependant, les commentateurs médiévaux se sentaient obligés d'expliquer la phrase *substantia stans per essentiam suam*. La formulation pose, en effet, des problèmes. Comme le dit Thomas, ce qui subsiste par son essence propre, c'est ce qui subsiste par soi-même ; or subsister par soi-même est propre à chaque substance, qui se distingue par là des accidents. Faut-il donc admettre que chaque substance individuelle est un auto-constituant ? Notons d'ailleurs que Philopon dans son commentaire sur les *Catégories* utilise le terme αὐθυπόστατον pour chaque substance[7]. Thomas répond à cette objection, que l'auteur du *De causis* précise dans la proposition XXIV(XXV) dans quel sens il faut prendre *stans per se ipsam* en disant qu'il s'agit des *substantiae unitae*. Par cette addition – qu'on ne trouve pas dans le texte de Proclus – l'auteur du *De causis* aurait voulu, dit Thomas, préciser qu'il s'agit dans la suite non pas des substances qui sont composées de matière et forme, mais de substances qui sont des *formae per se existentes* parce qu'elles ne sont pas reçues dans une matière, mais subsistent par elles-mêmes comme c'est le cas de l'intellect et des autres formes séparées[8]. En vrai néoplatonicien on pourrait même défendre que seules les substances incorporelles soient de véritables substances, tandis que ce qu'on appelle substances sensibles ne sont que des amalgames de matière et qualités, comme le pensait Plotin.

Livre des causes	**Proclus,** ***Les Éléments de théologie***
XXIV(XXV). Substantiae unitae intellectibiles non sunt generatae ex re alia.	
Omnis substantia stans per essentiam suam est non generata ex re alia.	45. **Πᾶν τὸ αὐθυπόστατον ἀγένητόν ἐστιν.**
Quod si aliquis dicat possibile est ut sit **generata** ex re alia dicemus	**εἰ γὰρ γενητόν**, διότι μὲν **γενητόν**,
si possibile est ut substantia stans per essentiam suam sit **generata** ex re alia	**ἀτελὲς ἔσται** καθ' ἑαυτὸ καὶ τῆς ἀπ' ἄλλου τελειώσεως **ἐνδεές**· διότι δὲ αὐτὸ ἑαυτὸ παράγει, τέλειον καὶ αὔταρκες. πᾶν γὰρ
procul dubio **est** substantia illa **diminuta indigens**	γενητὸν **ὑπ' ἄλλου τελειοῦται τοῦ παρέχοντος αὐτῷ γένεσιν** οὐκ ὄντι·

7 Philoponus, *In Aristotelis Categorias commentarium* 49.19-20 (cf. aussi 20.11, 46.16, 53.10) : αὐτὴ μὲν αὐθυπόστατός ἐστι καὶ οὐ δεομένη τῶν ἄλλων εἰς ὕπαρξιν, αἱ δὲ ἄλλαι ἐν ταύτῃ τὸ εἶναι ἔχουσιν.

8 cf. Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*, 25, p. 124,28–125,31; Gilles de Rome, *Super Librum de causis*, f. 85^{v}-86^{r}.

(*suite*)

Livre des causes	**Proclus**, *Les Éléments de théologie*
ut compleat eam illud ex quo generatur.	
et significatio illius est generatio ipsa.	
quod est quia **generatio non est nisi via ex diminutione ad complementum.**	καὶ γὰρ ἡ γένεσις ὁδός ἐστιν ἐκ τοῦ ἀτελοῦς εἰς τὸ ἐναντίον τέλειον.
nam **si** invenitur res non indigens in generatione sui scilicet in sua forma et sua formatione re alia nisi se et est **ipsa causa formationis suae** et sui complementi et sui complementi	εἰ δ'ἑαυτό τι παράγει, τέλειον ἀεί ἐστιν, ἀεὶ τῇ ἑαυτοῦ αἰτίᾳ συνόν, μᾶλλον δὲ ἐνυπάρχον, πρὸς τὸ τῆς οὐσίας τελειωτικόν.
est **completa integra semper.**	
et non fit causa formationis suae et sui complementi **nisi propter relationem suam ad causam suam semper.** illa ergo comparatio est formatio eius et ipsius **complementum** simul.	
iam ergo manifestum est quod omnis substantia stans per essentiam suam non est generata ex re alia.	

Comme on peut le voir dans ce tableau comparatif, l'auteur du *De causis* reste proche de l'argument de son modèle Proclus. Certes, le texte arabo-latin est plus développé que l'original grec. Ainsi, il a ajouté à la fin, en conclusion, *quod erat demontrandum*, ce que Proclus n'avait pas fait dans cette proposition : « iam ergo manifestum est quod omnis substantia stans per essentiam suam non est generata ex re alia ». Mais plus surprenant est le fait que le chapitre commence par une double proposition : « Substantiae unitae intellectibiles non sunt generatae ex re alia. Omnis substantia stans per essentiam suam est non generata ex re alia ». Thomas a bien remarqué que les deux propositions ne se trouvent pas dans la § 45 de Proclus qui y correspond, mais seulement la seconde « Duarum autem propositarum propositionum prima in libro Procli non invenitur, sed solum secunda quae est XLva sui libri ». En plus, il note très judicieusement que l'auteur du *De causis* démontre dans la suite seulement la seconde proposition, s'accordant ainsi avec Proclus : « et haec sola propositio probatur consequenter eodem modo hic sicut et in libro Procli »[9]. Thomas

9 Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*, 26, p. 125,16-20.

aurait été heureux de savoir que sa perplexité sur la double forme de la proposition se reflète dans l'état du texte arabe tel qu'il nous a été transmis. En effet, la première proposition ne se trouve pas dans le manuscrit de Leyde, mais son copiste a noté dans la marge « j'ai trouvé écrit : Les êtres simples intelligibles ne sont pas engendrés d'autre chose » (cf. Bardenhewer, p. 104 note, et p. 8, p. 203, Pattin note l). Cependant, comme m'en a informé Cristina D'Ancona, dans le manuscrit d'Ankara on lit les deux propositions telles qu'elles se trouvent dans la version latine. Il me semble que le copiste du manuscrit de Leyde n'a pas eu l'intention de corriger son texte en indiquant dans la marge cette phrase à insérer. Il a simplement voulu dire qu'il trouvait cette formulation dans la marge de son modèle : « les êtres intelligibles etc. ». Il est possible que l'auteur du *De causis*, quand il a commencé son exposé sur les êtres auto-constituants, ait noté dans la marge qu'il s'agissait des êtres intelligibles. Le manuscrit de Leyde représenterait ainsi l'état original, tandis que dans le manuscrit d'Ankara la remarque aurait été intégrée dans le texte. Quoi qu'il en soit, l'addition de *substantiae unitae intellectibiles* a marqué l'interprétation médiévale.

Examinons maintenant de plus près comment l'auteur du *De causis* a développé l'idée centrale de la proposition 45 des *Éléments de théologie*, c'est-à-dire l'explication de la manière dont ces substances sont causes d'elles-mêmes.

> εἰ δ' ἑαυτό τι παράγει, τέλειον ἀεί ἐστιν, ἀεὶ τῇ ἑαυτοῦ αἰτίᾳ συνόν, τέλειον ἀεί ἐστιν, ἀεὶ τῇ ἑαυτοῦ αἰτίᾳ συνόν, μᾶλλον δὲ ἐνυπάρχον, πρὸς τὸ τῆς οὐσίας τελειωτικόν.
>
> nam si invenitur res non indigens in generatione sui scilicet in sua forma et sua formatione re alia nisi se et est ipsa causa formationis suae et sui complementi, est completa integra semper, et non fit causa formationis suae nisi propter relationem suam ad causam suam semper.

Par cette élaboration du texte de Proclus, l'auteur du *De causis* précise en quel sens il faut comprendre ce que signifie être cause de soi-même. La prémisse de Proclus εἰ δ' ἑαυτό τι παράγει est rendue par « ipsa est causa formationis suae et sui complementi » : une telle substance est « elle-même cause de sa propre formation et perfection ». Le terme « complementum » ne pose pas de problèmes : il rend, *via* l'arabe, le grec τὸ τῆς οὐσίας τελειωτικόν. Le verbe grec παράγειν signifie « produire, créer », mais l'auteur du *De causis* a préféré le terme *formatio* qu'il distingue de *creatio*, comme dans la célèbre proposition XVII(XVIII), qui établit une différence entre *creatio*, le don de l'être, qui dépend exclusivement de la causalité du premier principe, et *formatio* qui est la causalité de l'intellect

et de la vie : « si ipsum dat omnibus rebus ens, tunc ipsum dat eis per modum creationis ». La formation d'un être dans sa forme propre présuppose donc l'influx de l'être. Mais c'est la phrase suivante qui a surtout attiré l'attention des commentateurs latins : « et non fit causa formationis suae nisi propter relationem suam ad causam suam semper ».

À propos de ce texte Thomas note : « mais afin qu'on ne comprenne pas à tort que ce type de substance n'a pas de cause à son être, l'auteur explicite, par la suite, comment ce qui est dit là doit être compris »[10]. Par cette addition l'auteur aurait voulu éviter une interprétation fautive de sa thèse selon laquelle une telle substance est « cause de sa formation et de son achèvement ». Il ne faut pas la comprendre comme si elle signifiait que cette substance ne dépendait pas de sa cause première. Comme l'explique Thomas, une telle substance est « cause de sa formation » du fait qu'elle a « une relation permanente à sa cause première ». Car, comme il s'agit de formes qui existent par elles-mêmes, leur rapport avec la cause première est perpétuel, ce qui n'est pas le cas des êtres composés de matière et forme, dont la matière est toujours en devenir et dont la forme advient avec leur génération et disparaît avec leur corruption. Ce n'est qu'au moment où advient la forme qu'un tel être est en relation avec sa cause première dont il reçoit l'être. Les formes qui existent par elles-mêmes, en revanche, ont toujours une relation avec leur cause première, ce qui explique pourquoi elles sont incorruptibles. Thomas fera la même remarque à propos de l'addition dans la proposition XXV(XXVI), dont je parlerai ultérieurement.

Gilles de Rome lui aussi explique que l'auteur du *De causis* a voulu, par cette addition, anticiper une objection sophistique (« removet quandam cavillationem, vel respondet cuidam tacitae quaestioni (…) »). Quelqu'un aurait pu conclure du texte : « ergo talia non dependent ex causa prima ». Et continuant l'argumentation de Thomas, Gilles explique que les formes qui subsistent par elles-mêmes n'ont pas besoin d'une autre cause « formaliter » (car comme elles sont elles-mêmes des formes, elles sont, en tant que telles, causes formelles de leur être) ; elles dépendent toutefois de la cause première comme de leur cause *efficiente* :

> Res enim materiales indigent et alia causa formaliter et alia causa efficienter, sed res quae est ipsa forma, non indiget alia causa, nisi causa sua efficienter, non autem indiget alia causa formaliter[11].

10 Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*, 25, p. 126,9-12 : *ne ex hoc male intelligeret aliquis quod huiusmodi substantiae non haberent causam sui esse* (…)*, manifestat consequenter quomodo sit intelligendum quod dictum est* (traduction Decossas).

11 Gilles de Rome, *Super Librum de causis*, f. 87^{v}.

Il faut toutefois remarquer que Thomas et tous les autres commentateurs latins lisent et interprètent le texte du *De causis* avec une addition (« primam ») qui ne se trouve nullement dans le texte latin et arabe, « nisi per relationem ad causam suam *primam* semper ». C'est dans ce sens aussi qu'Albert le Grand avait déjà compris le texte :

> Causa enim suae formationis et sui complementi non est nisi propter relationem ad causam suam *priorem* semper, hoc est, ut semper se referat ad causam *primam* se antecedentem. Refert autem se secundum suum esse. Secundum enim suum esse dependet ad causam *priorem* et hoc habet in seipsa[12].

Si l'on ne peut qu'admirer l'explication métaphysique qui est développée par la lecture de ce passage « nisi per relationem ad causam suam semper », il faut noter que ce n'est pas du tout ce que l'auteur du *De causis* a eu l'intention d'écrire. L'expression « relationem ad causam suam » est ambiguë. On pourrait la comprendre, comme le font les commentateurs latins, comme « une relation à sa cause », c'est-à-dire à la cause première. Mais cela n'est certainement pas le sens de la formulation utilisée par Proclus – ἀεὶ τῇ ἑαυτοῦ αἰτίᾳ συνόν – dont dépend le *De causis*. Proclus démontre par cela que la substance autoconstituante est incorruptible, « étant toujours conjointe à sa propre cause », et, comme il ajoute, « plutôt immanente » dans sa cause. La cause dont il s'agit n'est pas la cause première, mais l'essence ou l'être même de la substance qui se constitue elle-même. Il ne s'agit donc pas d'une relation avec une cause supérieure mais d'une connexion intime et indissoluble avec sa propre causalité. C'est parce qu'elles sont intimement liées à leur propre être qu'il faut exclure qu'elles soient générées ou produites. Par la phrase « nisi per relationem ad causam suam », l'auteur du *De causis* ne se distance donc nullement de Proclus, il ne veut nullement anticiper et résoudre un malentendu, il a simplement rendu à sa façon ἀεὶ τῇ ἑαυτοῦ αἰτίᾳ συνόν. C'est ce qui deviendra encore plus clair dans la proposition suivante.

12 Albert le Grand, *De causis et processu universitatis a prima causa*, lib. II, tr. 5, c. 5, p. 172,30-35 ; cf. 171,65-67 : *Non enim habet causam suae formationis et esse nisi relationem suam ad causam primam, a qua accipit esse*, 174,28 : *Formatio enim ipsarum relatio est ad causam primam*.

Livre des causes	**Proclus,** *Les Éléments de théologie*
XXV(XXVI). **omnis substantia stans per seipsam est non cadens sub corruptione.**	46. **Πᾶν τὸ αὐθυπόστατον ἄφθαρτόν ἐστιν.**
si autem aliquis dicat possibile est ut substantia stans per seipsam cadat sub corruptione dicemus	
si possibile est ut substantia stans per seipsam **cadat sub corruptione** possibile est ut **separetur eius essentia** et sit fixa stans per essentiam suam **sine essentia sua.**	εἰ γὰρ φθαρήσεται, ἀπολείψει ἑαυτὸ καὶ ἔσται ἑαυτοῦ χωρίς.
et **hoc** est inconveniens et **impossibile**	ἀλλὰ τοῦτο ἀδύνατον.
quoniam propterea quod est una simplex non composita est ipsa **causa et causatum simul.**	ἓν γὰρ ὄν, ἅμα καὶ αἴτιόν ἐστι καὶ αἰτιατόν.
omnis autem cadentis sub corruptione **non fit corruptio nisi propter separationem suam a causa sua.**	πᾶν δὲ τὸ φθειρόμενον ἀποστὰν τῆς ἑαυτοῦ αἰτίας φθείρεται·
dum vero permanet res **pendens per** causam suam **retinentem eam et servantem eam** non perit neque etiam destruitur.	ἐν ὅσῳ γὰρ ἂν ἐξέχηται τοῦ συνέχοντος αὐτὸ καὶ σώζοντος, ἕκαστον συνέχεται καὶ σώζεται.
si ergo hoc ita est	
substantia stans[13] **per essentiam suam non separatur causa semper** **quoniam est inseparabilis ab essentia sua** **propterea quod causa eius est** ipsa in formatione sui.	οὐδέποτε δὲ ἀπολείπει τὴν αἰτίαν τὸ αὐθυπόστατον, ἅτε ἑαυτὸ οὐκ ἀπολεῖπον· αἴτιον γὰρ αὐτὸ ἑαυτῷ ἐστιν.
et non fit causa sui ipsius nisi propter relationem suam ad causam suam et illa relatio est formatio eius.	
et propterea quia est semper relata ad causam suam et ipsa est causa illius relationis est ipsa causa sui ipsius per modum quem diximus quod non perit neque corrumpitur neque etiam destruitur quoniam est causa et causatum simul sicut ostendimus nuper.	
iam ergo verificatum est quod **omnis substantia stans per seipsam non** destruitur neque **corrumpitur.**	ἄφθαρτον ἄρα ἐστὶ τὸ αὐθυπόστατον πᾶν.

13 J'ai corrigé avec les manuscrits Paris. lat. 6318 et Vat. lat. 2089 le génitif « substantiae stan-

Le texte central donne une nouvelle formulation de la thèse selon laquelle une substance auto-constituante n'est pas soumise à la génération et à la corruption, parce qu'elle est toujours liée à sa propre cause, étant elle-même la cause de son être.

> si ergo hoc ita est substantia stans per essentiam suam non separatur causa semper quoniam est inseparabilis ab essentia sua propterea quod causa eius est ipsa in formatione sui.

Ce qui correspond au grec

> οὐδέποτε δὲ ἀπολείπει τὴν αἰτίαν τὸ αὐθυπόστατον, ἅτε ἑαυτὸ οὐκ ἀπολεῖπον· αἴτιον γὰρ αὐτὸ ἑαυτῷ ἐστιν.

Mais l'auteur donne une explication qui ne se trouve pas chez Proclus :

> Et elle ne devient cause de soi que par sa relation à sa cause et cette relation, c'est sa formation. Et pour cette raison, parce qu'elle est toujours reliée à sa cause, et qu'elle est elle-même cause de cette relation, elle est elle-même cause de soi-même, de la manière que nous avons indiquée : elle ne périt ni n'est détruite, puisqu'elle est à la fois cause et effet, comme nous l'avons démontré il y a peu.

Cette addition par rapport au texte de Proclus montre que l'auteur a absolument voulu expliquer en quel sens il faut comprendre que ces substances sont causes d'elles-mêmes. Faut-il donc dire avec Thomas qu'il a fait cette addition pour anticiper un malentendu ?

> afin qu'on n'aille toutefois pas croire que de telles substances ne dépendent pas d'une cause agente supérieure, l'auteur exclut ceci par la suite lorsqu'il dit : 'Et elle ne devient cause de soi etc.'[14]

---

tis » en « substantia stans », ce qui correspond au texte arabe que R. Taylor traduit ainsi : « Hence, if this is so, then the substance existing through its essence does not separate from its cause ». La faute se trouvait probablement déjà dans l'archétype de toute la tradition latine.

14 Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*, 26, p. 128,26-129,1 : *Sed ne aliquis credat quod huiusmodi substantiae stantes per essentiam suam non dependeant ab aliqua superiori causa agente, excludit hoc consequenter, ibi : et non est causa suipsius* etc. (traduction Decossas).

Je ne le crois pas. L'auteur reprend dans cette addition l'argument qu'il avait formulé dans la proposition précédente (*per modum quam diximus*), mais y ajoute l'explication qu'il vient de préciser dans la proposition actuelle (*sicut ostendimus nuper*), c'est-à-dire le fait que dans une telle substance la cause et l'effet de la cause ne font qu'un. C'est parce qu'elle est toujours reliée à la cause *qu'elle est elle-même*, qu'elle est cause d'elle-même (« ipsa est causa sui ipsius »). On ne saurait donc, ici non plus, interpréter « causam suam » comme « causam suam *primam* ». Dans cette proposition encore, l'auteur du *De causis* ne fait que développer ce que disait Proclus d'une manière succincte. Évidemment cela ne signifie pas que l'auteur du *De causis* exclut la dépendance des êtres auto-constituants de la cause première. D'ailleurs, Proclus lui-même ne le nie nullement. Mais ce n'est pas ce point que l'auteur arabe vise à établir dans cette proposition. Il s'agit seulement d'expliquer pourquoi ces êtres ne peuvent pas se corrompre : ils ne sont jamais séparés de leur propre cause, c'est-à-dire de leur être propre. Certes, les αὐθυπόστατα ne se créent pas, ne se génèrent pas, ils se constituent en donnant 'forme' à l'influx de l'être qui vient de la première cause, comme il est dit dans la proposition 18. Cette cause supérieure, que le *De causis* caractérise comme 'créatrice', n'est toutefois pas la cause efficiente de ces substances, comme le suggère Gilles de Rome.

On peut toutefois s'étonner du fait que Thomas n'ait pas critiqué l'auteur du *De causis* pour un autre problème. Si les substances auto-constituantes sont les causes formelles de leur propre être, elles existent toujours, de manière nécessaire, et ne peuvent pas être détruites (*non perit neque etiam destruitur*)[15]. Si Thomas ne fait pas d'objection à ce sujet, Gilles de Rome, en revanche, est très critique. Il croit même que l'argumentation dans cette proposition du *De causis* contient beaucoup de venin (« multum venenum »). En effet, une substance qui subsiste par elle-même et est cause formelle de son être, est aussi cause et fondement (*fundamentum*) de sa relation à la cause première. Elle sera donc toujours conservée dans son être et existera nécessairement. Elle ne pourra jamais être annihilée, pas même par l'acte du créateur : « impossibile est ipsam omnino destrui vel adnihilari ». Et Gilles note que, sur ce point, l'auteur du *De causis* est parfaitement d'accord avec Proclus : « Sic ergo sentiet iste Author, sic etiam sentit Proclus », « idem est ergo quod dicit Proclus et hic Author ». Mais

15 Comme le disait Etienne Gilson (Gilson 1948, p. 93) : « C'est un fait des plus inattendus, que l'univers de saint Thomas, effet contingent d'une volonté divine suprêmement libre, possède néanmoins la même stabilité et la même perdurabilité dans l'être que les mondes d'Aristote et d'Averroès ». Cf. D'Ancona 1986, p. 401 note.

si c'est cela l'intention du texte, c'est un argument toxique qui risque de miner la croyance chrétienne d'un créateur suprêmement libre :

> Diu autem loquuti sunt de intentione huius Authoris et Procli. Sed in his verbis maxime venenum latet. Nam voluerunt isti Philosophi quod substantiae immateriales essent simpliciter necesse esse et haberent necessitatem a seipsis[16].

Même si ces êtres dépendent de la première cause *effective*, ils sont « causae suae necessitatis formaliter ». Mais ce qui *formaliter* est le fondement de la relation ne peut jamais perdre cette relation, sauf s'il se perdait lui-même et était séparé de lui-même, ce qui est impossible. Il se donne donc nécessairement son être en relation avec la première cause. Pour échapper à cette spirale empoisonnée (*involutionibus*) de raisonnements, il n'y a qu'une solution, pense Gilles. Il faut admettre que les intelligences (qui sont, selon lui, les substances autoconstituantes) ne sont pas absolument simples, mais composées elles-mêmes de forme et d'être, ou, dans le vocabulaire scolastique, d'essence et d'être (« compositae ex essentia et esse vel ex forma et esse »). Dans cette hypothèse,

> la relation que l'intelligence a avec la cause première comme sa cause efficiente n'est pas fondée sur la forme en tant que telle, ni sur son être en tant que tel, mais sur sa forme en tant qu'elle est perfectionnée par l'être et son être en tant qu'il perfectionne la forme. De cette manière la forme est l'effet du Premier, non pas que la forme soit produite en tant que telle, mais qu'elle soit l'effet du Premier pour autant que l'être lui est communiqué à partir du Premier[17].

Tout comme les êtres dans le monde de la génération qui sont composés de matière et de forme peuvent se corrompre et périr, ainsi les intelligences elles aussi pourraient être détruites *per voluntatem primi*. Car si une forme qui subsiste par soi, comme l'intelligence, n'est pas identique à son être, mais reçoit l'acte de l'être, elle peut être séparée de cet être et perdre ainsi sa relation avec la première cause. Gilles conclut que

---

16 Gilles de Rome, *Super Librum de causis*, f. 90^{v}.

17 Gilles de Rome, *Super Librum de causis*, f. 91^{r} : *Relatio ergo quam habet intelligentia ad primam causam tanquam ad suum productivuum non fundatur in ipsa forma secundum se, nec in ipso esse secundum se, sed fundatur in forma ut perficitur per esse, et in esse ut perficit formam. Nam hoc modo forma est effectus primi : non quia ipsa producatur secundum se, sed est effectus primi prout a primo communicatur ei esse.*

> les arguments de l'auteur du *De causis* et de Proclus ne concluent rien contre ceux qui, comme nous, admettent que, dans tous les êtres crées, l'être est réellement différent de l'essence ; mais nous ne voyons pas comment ceux qui défendent que l'essence est réellement identique à l'être peuvent échapper à leur conclusion[18].

En effet, si la destruction d'une forme signifie qu'elle est séparée de son être, et si son être ne peut pas être séparé d'elle-même, parce qu'il est identique à la forme, cette forme ne peut nullement être annihilée par la volonté de la première cause. Mais cela rendrait la création d'une telle forme nécessaire et ne ferait pas d'elle l'effet d'une volonté libre. C'est pour cette raison qu'il faut défendre qu'il existe une différence réelle entre la forme (ou l'essence) et l'être. Car, même si « selon l'ordre de la nature » (*secundum naturae cursum*) une intelligence est indissoluble, elle peut « par la volonté divine » (*per voluntatem primi*) être annihilée.

Livre des causes	**Proclus**, *Les Éléments de théologie*
XXVI(XXVII). **Omnis** substantia destructibilis **non sempiterna** **aut est composita** **aut est delata super rem aliam**. propterea quod substantia **aut est** indigens[19] rebus **ex quibus est** **et est composita ex eis** **aut est indigens** in fixione sua et sua essentia **deferente.** **cum ergo separatur deferens eam** corrumpitur et destruitur. quod si substantia non est composita neque delata **est simplex** et semper **non destruitur neque minuitur omnino.**	48. **Πᾶν τὸ μὴ ἀΐδιον** **ἢ σύνθετόν ἐστιν,** **ἢ ἐν ἄλλῳ ὑφέστηκεν.** **ἢ γὰρ διαλυτόν ἐστιν εἰς ταῦτα ἐξ ὧν ἐστι, καὶ πάντως σύγκειται ἐξ ἐκείνων εἰς ἃ διαλύεται·** **ἢ ὑποκειμένου δεόμενον,** **καὶ ἀπολεῖπον τὸ ὑποκείμενον** οἴχεται εἰς τὸ μὴ ὄν. **εἰ δὲ ἁπλοῦν εἴη καὶ ἐν ἑαυτῷ, ἀδιάλυτον ἔσται καὶ ἀσκέδαστον**

18 Gilles de Rome, *Super Librum de causis*, f. 91r : *contra nos ergo ponentes esse realiter differre ab essentia in omnibus creatis rationes huius Authoris et Procli non concludunt, sed non videmus quod non concludant contra ponentes essentiam idem esse realiter quod esse.*

19 On pourrait se demander si l'auteur arabe n'a pas lu dans le texte grec δεόμενον (*indigens*) au lieu de διαλυτόν. Mais il peut également s'agir d'une adaptation.

La proposition XXVI(XXVII) correspond parfaitement à la proposition 48 des *Éléments de théologie*[20].

Livre des causes	**Proclus**, *Les Éléments de théologie*
XXVII(XXVIII). **Omnis substantia stans per essentiam suam est simplex et non dividitur**.	47. **Πᾶν τὸ αὐθυπόστατον ἀμερές ἐστι καὶ ἁπλοῦν.**
Quod si dixerit aliquis possibile est ut dividatur dicemus	
si possibile est ut **substantia stans per se dividatur**	εἰ γὰρ μεριστόν, αὐθυπόστατον ὄν, ὑποστήσει μεριστὸν ἑαυτό,
et est ipsa simplex	
possibile est ut essentia partis eius sit per essentiam eius iterum	
sicut essentia totius.	
si ergo possibile est illud **redit pars super seipsam et est** omnis pars eius rediens super seipsam	καὶ ὅλον αὐτὸ στραφήσεται πρὸς ἑαυτὸ καὶ πᾶν ἐν παντὶ ἑαυτῷ
sicut est reditio totius super essentiam suam.	ἔσται.
et **hoc est impossibile**.	τοῦτο δὲ ἀδύνατον.
si ergo est impossibile	
substantia stans per seipsam est indivisibilis et est simplex.	ἀμερὲς ἄρα τὸ αὐθυπόστατον.
	ἀλλὰ μὴν καὶ ἁπλοῦν.
si autem non est simplex sed est **composita**	εἰ γὰρ σύνθετον,
pars eius est **melior** parte et pars eius	τὸ μὲν χεῖρον ἔσται ἐν αὐτῷ, τὸ δὲ βέλτιον,
vilior parte, ergo **res melior est ex re**	καὶ τό τε βέλτιον ἐκ τοῦ χείρονος ἔσται καὶ
viliori et res vilior ex re meliori	τὸ χεῖρον ἐκ τοῦ βελτίονος,
quando est **omnis** pars eius seiuncta **ab omni** parte eius.	εἴπερ ὅλον ἀφ᾽ ὅλου ἑαυτοῦ πρόεισιν·
quare est universitas eius **non sufficiens per seipsam cum indigeat** partibus suis **ex quibus componitur.**	ἔτι δὲ οὐκ αὔταρκες, προσδεὲς ὂν τῶν ἑαυτοῦ στοιχείων, ἐξ ὧν ὑφέστηκεν.
et hoc quidem non est de natura rei simplicis immo de natura substantiarum compositarum.	
iam **ergo constat quod omnis substantia stans per essentiam suam est simplex** non dividitur et quando non recipit divisionem et est simplex	ἁπλοῦν ἄρα ἐστὶ πᾶν ὅπερ ἂν αὐθυπόστατον ᾖ.
non est recipiens corruptionem neque destructionem.	

20 Notons que dans la traduction de Moerbeke manque le début de la proposition Πᾶν τὸ μὴ ἀΐδιον, probablement parce que le traducteur n'a pas pu le lire dans son modèle. Dans la

La démonstration de la proposition 47 des *Éléments* pose plusieurs problèmes d'interprétation. Proclus démontre d'abord que l'auto-constituant est indivisible, ensuite qu'il est simple. Voici l'argument qui exclut la divisibilité :

> Car s'il est divisible tout en étant auto-constituant, il se constituera lui-même comme divisible, et cependant il se tournera dans sa totalité vers lui-même et sera tout entier en lui-même tout entier. Ce qui est impossible.

L'auteur du *De causis* interprète l'argument ainsi :

> S'il est possible qu'une substance subsistant par elle-même soit divisible en même temps qu'elle est simple, alors il est possible que l'essence d'une de ses parties soit à son tour ⟨subsistante[21]⟩ par son essence même, comme l'est l'essence du tout. Si cela donc est possible, cette partie fera retour sur elle-même, et chacune de ses parties fera retour sur elle-même, de même qu'il y a retour du tout sur sa propre essence. Or cela est impossible.

Je comprends l'argument de Proclus ainsi : si l'auto-constituant est divisible, il se constituera lui-même comme un être divisible, mais, puisqu'il est auto-constituant, il sera en même temps capable de se convertir vers lui-même dans sa totalité. Or, il a été démontré qu'un être divisible ne peut se convertir à lui-même intégralement (cf. § 42-43). L'auteur du *De causis* comprend l'argument d'une autre façon : si l'auto-constituant est divisible, chacune de ses parties sera auto-constituante comme l'est le tout lui-même, ce qui est impossible. Thomas note que la version de l'argument dans le *De causis* est moins « efficace » que celui de Proclus, car, dit-il, « il n'est pas nécessaire que tout ce qui par soi convient au tout convienne aussi à chacune de ses parties ». Et il croit que Proclus a mieux formulé la preuve qu'il présente ainsi :

> Si un être divisible subsiste par lui-même, il faudrait que n'importe quelle partie subsiste par n'importe quelle autre et que n'importe quelle partie soit fondée en n'importe quelle autre. Ceci est impossible puisqu'il

---

tradition latine de *l'Elementatio* cette omission a été complée de manières diverses, parfois même en s'inspirant du *De causis* (comme dans le ms. Erfurt, Universitätsbibliothek, MS CA Amplon. 2° 26), cf. Boese 1985 p. 29-30.

21 *Stans* ne se trouve pas dans le texte du *De causis*, mais est impliqué (cf. D'Ancona 1986, p. 408, n. 1), ou faut-il conjecturer « possibile est ut essentia partis eius *stet* per essentiam eius » ?

> s'ensuivrait qu'une seule et même partie serait à la fois et au même point de vue cause et effet[22].

Cependant, je ne crois pas que Thomas a mieux compris Proclus que l'auteur du *De causis*. Thomas semble avoir mal compris « totum ipsum vertertur ad seipsum et omne in omni seipso erit » comme « quaelibet fundatur in qualibet ».

Pour démontrer que les auto-constituants sont des substances simples, Proclus utilise deux arguments. Le premier se retrouve exactement dans le *De causis* :

> Proclus : Bien plus, il est simple. Car s'il était composé, il y a aura en lui du pire et du meilleur, et le meilleur viendra du pire et le pire du meilleur, puisqu'il procède tout entier de lui-même tout entier.
>
> *De causis* : À supposer qu'elle ne soit pas simple, mais composée, alors une partie est meilleure que l'autre, une partie pire que l'autre, et le meilleur provient du pire et le pire du meilleur, puisque chacune des parties est séparée de chacune de ses autres parties.

L'argument de Proclus est surprenant. Pourquoi un être composé doit-il nécessairement comprendre une partie meilleure et une partie inférieure ? C'est l'objection de Nicolas de Méthone[23]. Mais Dodds (p. 226) répond que Proclus suit ici Aristote qui, dans *Métaphysique* 1088b15, démontre que, dans un être composé, il y toujours une partie qui fonctionne comme 'matière'. Thomas argumente dans le même sens. Dans tout composé de parties multiples, dit-il, il y a un ordre dans les parties.

> Aussi voyons-nous que dans la composition du corps naturel, la forme l'emporte sur la matière ; dans celle des corps mixtes, un élément domine ; dans la composition des parties de l'animal un membre est principal, etc[24].

---

22 Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*, 28, p. 132.16-20 : *Si ergo aliquid partibile sit stans per seipsum, oportebit quod quaelibet pars eius stet per quamlibet et quaelibet fundetur in qualibet ; quod est impossibile, quia sic sequeretur quod una et eadem pars eius esset causa et effectus simul respectu eiusdem, quod est impossibile.* (traduction Decossas légèrement modifiée).

23 Cf. Nicolas de Méthone, *Refutatio* (ed. Angelou), p. 53, 29-31 : Καὶ τοῦτο ψεῦδος· οὐ γὰρ πᾶν σύνθετον ἐκ χείρονος σύγκειται καὶ βελτίονος, ἀλλ᾽ εἰσὶ μὲν ἅττα καὶ ὁμοιομερῆ, καὶ τῶν ἀνομοιομερῶν δὲ οὐκ ἀνάγκη τὸ μὲν εἶναι βέλτιον, τὸ δὲ χεῖρον.

24 Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*, 28, p. 133,6-11 : *unde videmus quod in*

L'explication ne me convainc pas. Comment peut-on dire que « dans le composé le meilleur provient du pire et le pire du meilleur » ? L'explication que donne Proclus est tout aussi obscure : « puisqu'il procède tout entier de lui-même tout entier ». L'auteur du *De causis* l'exprime l'argument ainsi : « puisque chacune des parties est séparée de chaque autres de ses parties ». Thomas l'explique encore différemment : si ce qui est composé de plusieurs parties subsiste par soi-même, il faut que chaque partie subsiste par chaque partie et ainsi le meilleur par l'inférieur et l'inférieur par le meilleur. Il me semble que Proclus considère comme 'meilleure' la partie de l'auto-constituant qui constitue, et 'inférieure' la partie qui est constituée. Mais le texte reste énigmatique. Le second argument est plus clair : « en outre, il ne sera pas autosuffisant puisqu'il dépendra de parties dont il est composé », ce qui n'est pas possible pour une nature simple, comme l'ajoute le *De causis*. Pas de différence d'argument entre les deux versions, mais Thomas, qui a bien comparé les textes, observe que ce qui est chez Proclus un second argument introduit par *adhuc* (ἔτι) est devenu dans le *De causis* une conséquence : *quare*.

Livre des causes	**Proclus, *Éléments de théologie***
XXVIII(XXIX). **Omnis substantia** [simplex est] **stans per seipsam scilicet per essentiam suam** [nam ipsa] est creata sine tempore et **est in substantialitate sua superior substantiis temporalibus.**	51. **Πᾶν τὸ αὐθυπόστατον ἐξῄρηται τῶν ὑπὸ χρόνου μετρουμένων κατὰ τὴν οὐσίαν.** εἰ γάρ ἀγένητόν ἐστι τὸ αὐθυπόστατον, οὐκ ἄν ὑπὸ χρόνου κατὰ τὸ εἶναι μετροῖτο· γένεσις γὰρ περὶ τὴν ὑπὸ χρόνου μετρουμένην φύσιν ἐστίν. **οὐδὲν ἄρα τῶν αὐθυποστάτων ἐν χρόνῳ ὑφέστηκεν.**
et significatio illius est quod **non est generata** ex aliquo **quoniam est stans per essentiam suam**	
et substantiae generatae ex aliquo sunt substantiae compositae cadentes sub generatione.	
iam **ergo** manifestum est quod **omnis substantia stans per essentiam suam non est nisi in non tempore et qui est altior et superior tempore et rebus temporalibus.**	

compositione corporis naturalis forma est praestantior materia et in compositione corporis mixti unum elementum dominatur et in compositione partium animalium unum membrum principalius est alio (…) (traduction Decossas).

Thomas fait remarquer que cette proposition « omnis substantia simplex est stans per seipsam » est la conversion (« propositio conversa ») de la précédente : « omnis stans per essentiam suam est simplex ». Cependant, dit-il, ce n'est pas cette proposition qui est démontrée dans la suite, mais une autre proposition que l'auteur du *De causis* ajoute et qui est introduite par « nam », bien qu'elle ne donne pas la raison de ce qui précède : « Nam ipsa est creata sine tempore et est in substantialitate sua superior substantiis temporalibus ». Ce qui suit est une démonstration de cette seconde proposition, et non pas de la proposition qui est mise en exergue. Ici encore, on voit comment Thomas a minutieusement comparé le *De causis* avec *l'Elementatio* de Proclus. Ce qu'il ne pouvait pas savoir, c'est que la confusion se trouve dans la version latine. En effet, dans l'original arabe les mots entre crochets [] manquent. Il n'y qu'une seule proposition qui se lit :

> toute substance qui subsiste par elle-même, c'est-à-dire du fait de sa propre essence, est créée en dehors du temps, et dans sa propre substantialité au-dessus des substances temporelles

Ainsi la proposition correspond à Proclus, les *Éléments de théologie* § 51. Il faut cependant noter l'addition dans *De causis* de « creata sine tempore » qui montre que ces substances ont reçu leur être de façon intemporelle.

Conclusion

Dans plusieurs endroits de son commentaire, Thomas montre qu'il apprécie davantage les arguments de Proclus que ce qu'il lit chez son imitateur, l'auteur du *De causis* : ils sont mieux formulés, plus clairs, plus efficaces dans la démonstration. D'autre part, il apprécie que l'auteur du *De causis* ait adapté et transformé le platonisme païen dans un sens qui le rend plus acceptable pour un chrétien : il a ainsi sa place à côté de Denys le Ps.-Aréopagite. Selon Thomas, une telle intervention se fait remarquer dans le commentaire des propositions XXIV(XXV)–XXV(XXVI) à propos des êtres auto-constituants. L'auteur du *De causis*, dit Thomas, a voulu exclure une interprétation fautive de cette doctrine. Les êtres qui se constituent eux-mêmes ne peuvent le faire qu'en relation avec la première cause de tous les êtres. Comme je l'ai démontré, l'auteur du *De causis* reste plus proche de Proclus et sa doctrine de la procession des êtres que de la doctrine chrétienne de la création. Certes, il distingue la *formatio* de ces substances de leur *creatio* – une distinction qu'on ne trouve pas chez Proclus – mais sa conception de la création reste celle d'une émanation néces-

saire. C'est le plus visible dans la doctrine des êtres constituants qui sont des êtres qui existent nécessairement, une doctrine que Thomas, malgré quelques réserves, adopte. Gilles de Rome a mieux remarqué le danger de la doctrine des αὐθυπόστατα pour la conception chrétienne d'un créateur libre. Et il a raison de dire que, sur ce point, il n'y a aucune différence entre Proclus et l'auteur du *De causis*.

Remerciements

Je remercie Alexandra Michalewski et Richard Taylor qui ont bien voulu relire mon texte.

Bibliographie

Manuscrits

Ankara, İsmail Saib 1 1696
Erfurt, Universitätsbibliothek, MS CA Amplon. 2° 26
Leyde, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, Oriental 209
Paris, Bibliothèque nationale de France, 6318
Vaticano (Città del), Vat. lat. 2089

Sources primaires

Albert le Grand, *De causis et processu universitatis a prima causa* II, 1, ed. W. Fauser, Münster, Aschendorff 1993 (Editio Coloniensis 17,2).

Gilles de Rome, *Super Librum de causis*, Venetiis, apud Iacobum Zoppinum, 1550 (repr. Frankfurt a.M. 1968).

Liber de causis : *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen* Liber de causis, ed. O. Bardenhewer, Freiburg im Breisgau, Herdersche Verlagschandlung, 1882 (reprint Frankfurt 1961); Pattin, A. "Le Liber de causis. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes", in *Tijdschrift voor Filosofie* 28, 1966, p. 90-203 *La demeure de l'être. Autour d'un anonyme. Etude et traduction du* Liber de causis, trad. P. Magnard, O. Boulnois, B. Pinchard, J.-L. Solère, Paris, Vrin, 1990; *Liber de causis. Das Buch der Ursachen*, trad. A. Schönfeld, Hamburg, Meiner (*Philosophische Bibliothek* 553), 2003.

Nicholas of Methone, *Refutation of Proclus' Elements of Theology*. A critical edition with an introduction on Nicholas' life and works, ed. A.D. Angelou, Athens / Leiden, Academy of Athens / Brill, 1984.

Philoponus, *In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. A. Busse, Berlin, Reimer, 1898.

Proclus, *The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary*, ed. E.R. Dodds, Oxford, Clarendon Press, 1963².

Proclus, *Les Éléments de théologie*, trad. J. Trouillard, Paris, Aubier-Montaigne, 1965.

Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*, ed. H.-D. Saffrey, Fribourg, Société Philosophique, 1954.

Thomas d'Aquin, *Commento al Libro delle cause*, trad. C. D'Ancona, Milano, Rusconi, 1986.

Thomas d'Aquin, *Commentaire du Livres des causes*, trad. B. & J. Decossas, Paris, Vrin, 2005.

Thomas d'Aquin, *Commentary on the Book of Causes*, trad. V. Guagliardo, O.P., C. Hess, O.P., R.C. Taylor, Washington, D.C., Catholic University of America Press, 1996.

Sources secondaires

Beierwaltes, W. (2001), « *Causa sui* : Plotins Begriff des Einen als Ursprung des Gedankens der Selbstursächlichkeit », dans *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p. 123-159.

Boese, H. (1985), *Wilhelm von Moerbeke als Uebersetzer der* Stoicheiosis theologike *des Proclus*, Heidelberg, Bitsch.

Chlup, R. (2012), *Proclus : An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press.

D'Ancona, C. (1995), « La doctrine de la création *mediante intelligentia* dans le *Liber de causis* et ses sources », dans Ead., *Recherches sur le* Liber de causis, Paris, Vrin, p. 73-95.

Gersh, S. (1973), Κίνησις ἀκίνητος : *A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*, Leiden, Brill.

Gilson, E. (1948), *L'être et l'essence*, Paris, Vrin.

Kremer, K. (1966), *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden, Brill.

Steel, C. (1998), « Conversion vers soi et constitution de soi selon Proclus », dans A. Charles-Saget (éd.), *Retour, repentir et constitution de soi*, Paris, Vrin, p. 161-175.

Steel, C. (2006), « Proklos über Selbstreflexion und Selbstbegründung », dans M. Perkams, R.M. Piccione (eds), *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik*. Leiden / Boston, Brill, p. 230-255.

Taylor, R.C. (1989), « Remarks on the Latin Text and the Translator of the *Kalām fī maḥḍ al-khair / Liber de causis* », dans *Bulletin de philosophie médiévale* 31, p. 75-102.

Trouillard, J. (1976), « Théologie négative et autoconstitution psychique chez les néoplatoniciens », dans *Savoir, faire, espérer : Les limites de la raison. Mélanges Henri van Camp*, vol. I, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, p. 307-321.

Whittaker, J. (1975), « The Historical Background of Proclus' Doctrine of the *authypostata* », dans H. Dörrie (éd.), *De Jamblique à Proclus*, Genève, Vandœuvres, p. 193-230. Rep. in *Studies in Platonism and Patristic Thought* XVI, London, Aldershot, 1984.

CHAPTER 3

Regards croisés sur la cause première: Plotin, Porphyre, Victorinus, Saloustios, Proclus

Anca Vasiliu
CNRS, Centre « Léon Robin », Sorbonne Université

1 Prémisses

Théoriquement, remonter à la cause première est une démarche qui s'appuie nécessairement sur un présupposé : ce à partir de quoi on tente l'accès à la cause première doit en provenir pour pouvoir nous y conduire ; doit, en outre, posséder la détermination de ce qu'il est en tant qu'effet de la cause première tout en révélant la raison en vue de laquelle il est l'effet de cette cause. Or la détermination substantielle, tout autant que la raison formelle et téléologique de ce qui provient, se projettent toutes deux sur la cause en la déterminant à leur tour : sur le plan causal d'une part, en affectant ce qui se trouve en condition de cause première, et sur le plan épistémique d'autre part, dès lors que seule la causalité conditionne dans ce cas la connaissance de ce qui accomplit ce rôle. En situation de primauté, la cause s'appuie donc sur l'effet autant que l'effet sur la cause, selon une perspective inversée et une symétrie inhabituelle pour une relation de type causal. Plus simplement dit : en considérant une cause comme première on rend la cause débitrice de son effet. Échappe-t-on à ce présupposé en en stipulant un autre, à savoir que la cause première n'est cause que des choses premières, et que celles-ci n'obéissent pas nécessairement aux mêmes principes et raisons que toutes les autres, choses immanentes ou secondes ?

L'affirmation que tout ce qui est provient d'une cause *une* et *première* – proposition 11 des *Éléments de théologie* de Proclus (Πάντα τὰ ὄντα πρόεισιν ἀπὸ μιᾶς αἰτίας, τῆς πρώτης)[1] –, n'engage d'emblée ni la réduction aux conditions de possibilité pour la connaissance, ni la restriction du domaine d'action de la cause première à des étants premiers, voire à un seul étant qui se constituerait à son tour en cause seconde pour un autre étant ou genre d'étants de condition seconde. Il semble aller de soi, pour Proclus du moins, que c'est précisément

1 Proclus, *The Elements of Theology*, éd. E.R. Dodds.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, THE NETHERLANDS, 2022 | DOI:10.1163/9789004501331_005
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC 4.0 license.

la totalité qui est engagée par la cause première. Mais l'engagement de la totalité par une cause première peut s'entendre de deux manières : soit comme loi universelle (de quelque chose vient *toute* chose), soit comme expression d'une structure hiérarchique (la totalité n'étant pas homogène, les choses supérieures dépendent d'une cause première et sont à leur tour cause pour les choses inférieures – supérieur et inférieur n'indiquant pas une situation topique mais une différenciation ontologique eu égard à l'enchaînement d'une relation causale comprenant tout). À l'évidence, Proclus privilégie cette seconde option puisque les dix premières propositions fixent deux conditions complémentaires préalables à la 11ème proposition : (i) que l'Un contienne le multiple en lui étant supérieur (prop. 1-6) ; (ii) que la distinction entre le supérieur et l'inférieur, ou l'antérieur et le postérieur, ou encore le prééminent et le subordonné, consiste à attribuer au « meilleur » la plus grande proximité par rapport à l'Un (prop. 7-10), la proximité se mesurant à la possibilité du maintien absolu ou relatif de l'unité avec soi. Les conditions pour que la proposition 11 soit valide et son contenu transparent, consistent donc à faire de *la totalité* d'une part une *unité* à l'égard de l'Un, et de l'autre une *structure composée de degrés de perfection* (en d'autres termes, une structure hiérarchique d'unités, *hénades*) dont la principale fonction est de se déterminer par distinction radicale de ce qui est le premier (l'Un ou le Bien). Les degrés de perfection des unités se mesurent aux actes de « produire », de « participer » et de « dépendre d'autre que soi » (ne pas être séparé ou autosuffisant), actes qui sont des indicateurs d'infériorité par rapport à l'Un ou au Bien. *En tant que totalité* la totalité comprend nécessairement tous les étants soumis à ces actes. En revanche, *en tant qu'unité* la totalité comprend ce qui est supérieur à ces actes (« produire », « participer », « dépendre d'autre que soi ») et, comme telle, elle transcende nécessairement même la distinction entre *un* et *non-un* (selon la proposition 2 : Πᾶν τὸ μετέχον τοῦ ἑνὸς καὶ ἕν ἐστι καὶ οὐχ ἕν). La proximité conceptuelle avec la discussion du *Sophiste* (245b–c) sur le rapport entre « tout », « être » et « un » ne fait guère de doute. C'est principalement sur la distinction entre tout-unité et tout-ensemble de parties que tient la position des monistes face aux pluralistes dans le dialogue entre l'éléate et le platonicien.

La *totalité*, selon qu'elle est envisagée comme *unité* ou comme *ensemble* des étants, semble donc être en mesure de donner la clef de compréhension pour la cause première en tant que précisément *cause* et non principe ; car, à la différence du principe, la cause comporte un aspect actif qui peut entrer en contradiction avec la définition de la totalité, si celle-ci s'identifie à l'Un (immobile et impassible) et non à ce qui est différent de l'Un, en comportant à la fois unité propre et pluralité d'unités distinctes, jusqu'à la singularité de l'individu. Cependant, même si on s'entendait sur la définition *bifrons* de la *totalité*, celle-

ci ne résout pas entièrement le défi du préalable dans l'affirmation que « tout ce qui est procède d'une cause unique et première ». L'unicité de la cause elle-même, la primauté et les modalités d'agir dans la situation fixée par la supériorité de ce qui n'agit pas sur ce qui agit, sont les questions qui restent encore en suspens dans ce défi. Essayons dans ce qui suit de les effleurer en analysant la manière dont ces questions surgissent principalement chez trois néoplatoniciens : Victorinus, Saloustios et Proclus. Chez eux, comme chez Plotin et Porphyre que j'évoquerai aussi, la causalité n'est pas réservée au monde physique mais régit aussi le monde intelligible, ayant pour but de définir une relation ontologiquement hétérogène et formellement asymétrique dont seul l'effet peut témoigner puisqu'il est à la fois en dehors et toutefois non-séparé de ce dont il est l'effet. C'est bien cette causalité aporétique néoplatonicienne que Pierre Hadot retrouvait dans la théologie trinitaire de Victorinus et dont il décrivait le fonctionnement en recourant à Plotin, au Porphyre des *Sentences* et à Proclus.

Il ne s'agit pas de dresser une généalogie de la cause première en comparant les notions et les définitions qui ressortent du fonctionnement décrit par ces auteurs. Il faudrait, à cette fin, remonter à Platon (*Timée*, *Philèbe*, *Sophiste*, *Théétète*) et à Aristote (*Métaphysique Lambda* 10), aux débats sur le principe, le tout, l'Un et la nature de la cause dont les néoplatoniciens sont à l'évidence les héritiers tout autant que les critiques. Mon seul et simple but est ici de comparer des textes sans chercher nécessairement les sources. Juxtaposés, les textes des auteurs cités, que beaucoup de fils relient et nombre de positions divergentes séparent irrémédiablement, permettent de cerner par recoupement les lieux spécifiques où la « cause première » intervient dans la structure théorique de l'ensemble en vue de déterminer les ordres, les essences ou les genres premiers. Dans cette entreprise comparative je pars aussi d'un constat : à savoir que la recherche de la cause première est, philosophiquement parlant, non seulement le *bien théorique* commun de la métaphysique et de la théologie, mais, plus surprenant peut-être, elle est aussi un *bien d'ordre pratique* dans la mesure où, le premier et l'ultime se rejoignant, la « cause première » se retrouve dans la « cause propre » dont la connaissance par communion et conjonction assure la perfection de l'individu. Or ce bien pratique n'est pas d'emblée propre à une religion. S'il s'est laissé apprivoiser, sa radicalité n'a pourtant jamais pu être entièrement adaptée à des contraintes doctrinales, bien qu'elle ait largement fécondé la réflexion et nourrit l'éthique. C'est cette dernière qui est peut-être le lieu et la fin ultime de la rencontre entre un bien acquis de la métaphysique et une requête de la théologie.

Précisons encore que, ne cherchant pas à reconstruire une généalogie du concept de « cause première », la suite des textes que nous commenterons ne

respecte pas la chronologie. Elle se présente comme une articulation thématique, faisant travailler ensemble convergences et divergences entre les positions théoriques des cinq philosophes néoplatoniciens qui seront brièvement évoqués au sujet de la cause première et de ce qui en provient.

2 Cause et précause. La causalité en contexte trinitaire selon Victorinus

Dans la défense antiarienne de la doctrine trinitaire nicéenne, Marius Victorinus s'appuie sur le modèle de la double détermination de l'acte noétique : *mouvement réflexif* assurant l'unité *formelle* de l'acte avec ce qui le produit et avec ce qu'il produit, en même temps qu'*actualisation* du *noûs* comme unité *substantielle* prééminente sur la multiplicité des *noêta*. Or cette double détermination de l'acte par lequel l'hypostase seconde noue son lien avec l'Un, semble relever d'une interprétation de la causalité première devenue courante dans le sillage de Plotin. Mais que défend le théologien latin en recourant au modèle noétique plotinien ? Non seulement la possibilité d'une subsistance de deux natures parfaitement accomplies et parfaitement distinctes dans un seul étant, celui de la seconde hypostase de la Trinité, le Logos incarné, mais aussi la possibilité d'un rapport étroit entre la première et la seconde hypostase, rapport double puisqu'il fait fond sur une « communauté » substantielle et se manifeste comme « acte », en l'occurrence : acte d'engendrement qui simultanément unit substantiellement le Père et le Fils et les différencie par des actions spécifiques. Ce rapport relève donc de l'unité ousiologique (appelée *homoousion* ou consubstantialité), bien que cette unité soit présentée comme étant concomitante avec la différence, à la fois dans l'acte et dans l'actualisation entéléchique (différence des « opérations », selon le vocabulaire de Victorinus), qui permet de distinguer et de singulariser chacune des trois personnes ou hypostases consubstantielles de la Trinité. Par conséquent, les modalités d'articulation spécifiques au contexte trinitaire entre la consubstantialité des hypostases, l'acte sous-jacent à l'être-existant et les actions propres qui individualisent chaque hypostase, représentent l'un des thèmes de réflexion du théologien latin, dont les références affichées se trouvent évidemment dans le texte évangélique (plus particulièrement chez Jean et chez Paul), tandis que les arguments philosophiques rejoignent la position critique de Plotin envers Aristote, du moins sur la question de l'acte et de la puissance à l'égard des « êtres premiers ».

Bien que Victorinus ne puisse pas respecter la séparation radicale, ousiologique et noétique, de l'Un plotinien, car pour lui le *Père* s'identifie nécessaire-

ment à l'*être*, l'usage du modèle plotinien de *causalité*, de même que l'appel à la réflexivité (ou *mouvement immobile*) et à la notion opératoire d'*image* sont frappants dans l'*Adversus Arium*. Comment procède le théologien ? En associant la causalité à la dialectique acte/puissance et à la possibilité conséquente de déterminer des niveaux de réalisation des êtres en fonction d'un ordre de prééminence soit de l'acte soit de la puissance. Or de l'ordre de prééminence que Victorinus établit entre l'acte et la puissance découlent pour lui les distinctions entéléchiques (ou de niveaux de perfection) qui concourent à l'unité divine de la Trinité. Le théologien détermine ces distinctions en fonction de trois critères : (i) le *fondement* à la fois *essentiel* (ousiologique) et *existentiel* (hypostatique) ; (ii) l'*action* accomplie à la fois comme *mouvement* et comme *œuvre* ; enfin (iii) la *possibilité différenciée d'intellection* qui calque la *possibilité spécifique de manifestation*.

Réputée pour sa complexité, la démarche du théologien latin s'avère moins compliquée si on tient compte du fait que Victorinus ne cherche pas à produire une démonstration d'école. Son but est de mettre en perspective philosophique les affirmations de la doctrine nicéenne afin de pouvoir répondre à des accusations qui se présentent, elles, comme précisément philosophiques. La dispute avec un vrai ou factice arien appelé Candidus est donc bien une controverse philosophique portant sur l'identité et le statut des « êtres premiers ». Les arguments du théologien doivent cependant tenir compte de quelques impératifs de doctrine, dont celui de l'égalité entre les hypostases, ajouté à celui de la consubstantialité, est peut-être le plus contraignant d'une part en raison de son extension à la fois formelle et substantielle (bien que cette extension de l'égalité ne convienne qu'aux substances secondes et non aux premières, selon Aristote[2]), et d'autre part en raison de la difficulté à saisir l'égalité quand il s'agit de définir l'ordre d'antériorité de l'acte ou de la puissance, ou lorsqu'il s'agit de saisir la différence des actes tels qu'*être* et *agir*, par exemple, actes qui définissent les hypostases individuellement.

Il est donc difficile de faire l'économie d'une compréhension circonstanciée de la manière dont Victorinus applique aux rapports intra-trinitaires la relation acte-puissance en en faisant une relation causale. Pierre Hadot, dans les notes de l'édition du traité de Victorinus[3], signale l'usage d'un modèle appelé « spécifiquement néoplatonicien » de la causalité, modèle selon lequel la cause demeure immobile en son être tout en étant présente en ses effets, effets qui se convertissent eux-mêmes vers leur cause. On retrouve cette théorie chez

2 Aristote, *Métaphysique*, Δ, 15, 1021a 9 sq. Définissant ce dont la quantité est une, l'égalité concerne les substances qualifiées, secondes.

3 Marius Victorinus, *Traités théologiques sur la Trinité*, p. 829.

Plotin (*Énnéade* IV, VIII [6], 6, 10), chez Porphyre (*Sentence* 24), plus tard chez Proclus (*Éléments de théologie* 30)[4]. J'y reviendrai en ajoutant d'autres références à celles évoquées par Hadot. Victorinus se serait servi de cette théorie causale spécifiquement néoplatonicienne pour localiser les passions dans les effets tout en sauvegardant l'impassibilité de l'essence divine dans le Père et le Fils[5]. Il est certain qu'il ne s'agit ni de la distinction entre les deux espèces de causes, « divines » et « par nécessité », établie dans le *Timée* (68e–69a), ni d'une adaptation réductrice de la théorie aristotélicienne bien connue, car le théologien ne sépare pas les causes par genre mais se contente de distinguer leurs domaines d'application, leurs modalités et leurs effets. Ainsi, la manifestation de la causalité selon Dieu se traduit comme cause de l'être essentiel (*ousia*), tandis que selon le Logos elle devient cause de subsistance hypostatique, c'est-à-dire détermination de l'être comme existant et donc réduction à la possibilité d'individuation et de différentiation existentielle. Par conséquent, la causalité du Logos est plus restreinte que la causalité divine paternelle puisqu'elle implique la seule « réalité existentielle » (hypostatique) de cet être « second » parmi les « êtres premiers », mais elle est néanmoins identique ou du moins *égale* à celle du Père puisque ce qui agit comme cause de la *subsistence* provient toujours du fondement unique et commun de l'*ousia* qui est cause substantielle (matérielle ?) pour l'être. S'ensuit que, selon Victorinus, la cause n'agit qu'en référence à l'acte et à la puissance, qu'elle est donc exclusivement « ontique », jamais formelle, et qu'elle ne sert qu'à déterminer un décalage de « réalité » ou d'« effectivité ». Plus exactement, elle sert à déterminer la « réalisation » de l'être en tant que réalité *substantielle*, qui est une « réalité de puissance » *commune* partagée par les trois hypostases grâce à l'*ousia* (divine) *commune*. Cependant, cette réalité *substantielle* est inséparable de la réalité *subsistentielle* (hypostatique ou existentielle), qui constitue une « réalité d'acte » et qui, dans le cas de la Trinité, est unique et propre à chacune des hypostases, à l'exception du Père dont la « réalité existentielle » est subsumée à la « réalité d'acte » du Fils.

Prenons pour exemple un passage du premier livre du traité où est définit ce que serait l'« être » du Père (*quod deus est*) comme « cause de ce *qui* est l'être en puissance et cause de tous les existants quant à leur être (*esse potentia est,*

4 Ces références à Plotin, Porphyre et Proclus sont citées par P. Hadot dans Marius Victorinus, *Traités théologiques sur la Trinité*. Plus récemment, sur les spécificités néoplatoniciennes de la causalité, voir Chiaradonna 2014.

5 Des passages exemplaires pour cet aspect se trouvent dans les livres I, 13, 11-19 (cité *infra*, n. 15) et IV, 44, 15-20, des *Traités théologiques*.

et omnium quae sunt ad id quod est esse, causa est) »[6]. L'« être » du Père consiste donc à agir en tant que double cause, parce que le Fils, étant cet « être en puissance » dont le Père est la cause, est à son tour, au titre de Fils ou de Logos, cause de la *subsistence* de l'être, laquelle fait de lui « principe et perfection (*principium et perfectio*) », donc cause et entéléchie de l'existant. Récurrente, signalée quelquefois sous l'expression *causa et praecausa*, « cause antérieure » ou « cause de la cause »[7] pour signifier le propre du Père par rapport au Fils, cette cause dédoublée exprime de toute évidence la difficulté du choix entre la nécessité logique de l'antériorité causale et le respect doctrinal de l'égalité qui suppose aussi la simultanéité et n'admet pas un rapport temporel entre les « êtres premiers » par définition éternels. En même temps, la causalité qui incombe au Logos est elle aussi double, puisque le Logos est cause pour soi et pour les autres, or cette double activité causale sur le plan de la *subsistence* est précisément la caractéristique des êtres éternels. Nous pouvons voir dans cette tentative de définir le Logos comme cause principale à la fois *pour soi* et *pour les autres* (*et sibi et alliis causa*) un écho de la « cause de soi » (τὸ αἴτιον αὑτῷ) telle qu'elle est évoquée dans *De æternitate mundi* par Philon d'Alexandrie (ou Pseudo-Philon, si on n'accepte pas la paternité philonienne de ce traité)[8]. Il

6 Marius Victorinus, *Adversus Arium* (dans *Traités théologiques*), I, 34, 8-20 : « 'Toujours est le Père, toujours est le Fils, ils coexistent éternellement.' Ainsi donc, tant que le Fils est toujours consubstantiel, coexistant, et un avec le Père, il est dans le Père (*semper consubstantialis, coexsistens, unum exisistens, in patre filius est*). Mais lorsqu'il s'actue il procède (*cum autem operatur, procedit*) ; et lorsqu'il procède, cette fois c'est le Père qui est dans le Fils. (…) Dieu et le Logos sont un, unis, et à cause de cela *consubstantiels*. Mais ce qu'est Dieu, en tant qu'être Dieu (*sed quod deus, iuxta quod deus est*), est cause de ce qui est l'être en puissance et cause de tous les existants quant à leur être (*esse potentia est, et omnium quae sunt ad id quod est esse, causa est*). Et le Logos, en tant qu'il est Logos, est la puissance issue du Père pour donner subsistence à l'être (*paterna est potentia ad subsistere facere ipsum quod est esse*), il est lui-même l'être originel, et il est principe et fin (*principium et perfectio*). C'est en effet à partir de cet être universel et de l'être qui est au-dessus de l'universel (*esse universale, et supra universale*) que l'universalité de l'être, mais, cette fois, répartie selon l'être des genres, l'être des espèces, l'être des individus, reçoit l'être qui est propre à chacun d'eux. » (éd. P. Henry, trad. P. Hadot).

7 Marius Victorinus, *Adversus Arium*, I, 3, 21-27 : « Car seul le *Logos*, en tant qu'il est *Logos* pour soi-même et pour les autres, donne l'être à tous les existants (*et sibi et aliis ispum quod est esse*). Et à cause de cela, il est, sans doute, égal au Père – car la cause principale est cause et pour soi et pour les autres, étant cause par sa puissance et par sa substance (*causa enim principalis et sibi et aliis causa est et potentia et substantia causa exsistens*) – mais le Père est précause (*praecausa autem Pater*). D'où il suit que le Fils se distinguera du Père en ce qu'il se meut et se met en acte (*quod movetur et operatur*), en vue de la manifestation, tandis que le Père, à cause de sa divinité transcendante, agit d'une manière qui nous est inconnaissable. »

8 Philon d'Alexandrie, *De æternitate mundi* 70 : « […] ce qui est pour soi cause d'existence est

s'agit de l'argument péripatéticien (attribué à Critolaos par l'auteur du traité) en faveur de l'éternité. Or, en réduisant Dieu à l'être, fût-il éternel, le théologien ne peut toutefois pas admettre une procession qui détruirait l'unité substantielle et l'égalité des hypostases, éternelles elles-aussi, de la Trinité. Il cherche alors à re-sémantiser le vocabulaire de la cause en se servant du rapport acte-puissance. Quelle qu'elle soit, la cause subordonne l'effet ou alors se disqualifie comme cause et se met elle-même à la place de l'effet. L'argument topique utilisé par le théologien vise à parer à cet inconvénient en situant le Fils *dans* le Père en tant que puissance de l'être, et le Père *dans* le Fils (*in filio est Pater*) selon l'acte[9]. À cette même tâche est assigné le vocabulaire de l'image pour faire de l'acte « l'image de la substance » (*substantiae autem dei imago est actio*)[10] et aussi « l'image de ce qui est dans la puissance » (*imago est actio, unicuique eorum quae in potentia sunt*)[11].

On peut considérer que l'usage du vocabulaire de l'image est justifié par l'argument évangélique : le Fils est l'image du Père. Donc ce en quoi l'image est image est la cause de l'image (*quoniam autem causa ipsi est id in quo est*)[12], puisque si le Père engendre le Fils, c'est au Fils qu'il revient de se

éternel (τὸ αἴτιον αὑτῷ τοῦ ὑπάρχειν ἀίδιόν ἐστιν). Or le monde est *pour soi* cause d'existence (αἴτιος δ᾽ ὁ κόσμος αὑτῷ τοῦ ὑπάρχειν), puisque, en vérité, il en est cause *pour tous les êtres* (τοῖς ἄλλοις ἅπασιν) ; en conséquence, le monde est éternel » (je souligne). En revanche, le terme *praecausa* utilisé par Victorinus (passage cité *supra*, n. 7) serait emprunté au vocabulaire gnostique où il signifiait la « primauté par antériorité » ; voir Tardieu 1996, Hadot 1968 et Abramowski 2005 (occ. p. 533).

9 Marius Victorinus, *Adversus Arium*, I, 34, 8-12 (cité *supra* n. 6).

10 Marius Victorinus, *Adversus Arium*, I, 34, 1-6 : « Mais l'acte est l'image de la substance de Dieu (*substantiae autem dei imago est actio*) et il est Fils. […] Mais parce que ce en quoi elle est image est sa cause (*Quoniam autem causa ipsi est id in quo est*), l'image elle-même est donc le Fils de ce en quoi elle est (*imago ipsa filius est eius in quo est*), par une génération ineffable […] ».

11 Marius Victorinus, *Adversus Arium*, I, 19, 24-29, 35-39 : « Cet acte [le Logos], possédant tout ce qui est dans la puissance, le fait sortir au-dehors, selon le mouvement, par la vie et l'intelligence (*vita et cognoscentia*), et ainsi toutes les choses sont manifestées. C'est pourquoi l'acte est l'image de tout ce qui est dans la puissance (*imago est actio, unicuique eorum quae in potentia sunt*), spécifiant chacune des choses qui sont dans la puissance et existant par soi-même (*speciem perficiens, et exsistens per semet*) : car aucune substance ne vient du néant (*a nihilo enim nulla substantia*).[…] parce que ce qui est l'être donne, à l'espèce, ce qui est l'être, et que l'être de l'espèce est l'image de cet être qui, en tant que cause, est le premier être, l'être est donc, pour tout deux, *consubstantiel* (*esse autem speciei imago est eius quod est esse, quod est iuxta causam primum quod est esse* ὁμοούσιον *ergo esse ipsis duobus*), et le second être est image du premier être (*et secundum esse imago est primi esse*) ; je parle de premier et de second, sans considération du temps (*sine tempore primum et secundum dico*) […] ».

12 Passage cité *supra*, n. 10.

connaître en tant qu'image du Père. De même dans le passage précédemment cité[13] où l'action était appelée « image de la puissance » parce que ce en quoi l'acte agit est bien cause de l'action, c'est-à-dire l'*ousia* paternelle unique sous l'hypostase du Fils. Mais dans les deux cas d'utilisation de l'image pour signifier l'acte et pour montrer la cause (matérielle, formelle ou efficiente), comme dans le cas de l'intériorité et de l'extériorité réciproque du Père et du Fils selon la *substance* ou selon la *subsistence*, ce qui est cause de l'acte existentiel, ou de l'action ou de l'agir qui sont propres au Fils, est bien *la puissance de l'être qui précède l'acte*. Or la puissance ne précède pas l'acte parce que le Père est antérieur au Fils, mais parce que pour Victorinus, comme pour Plotin, la puissance se définit comme *ce qui contient la possibilité de l'acte*. La puissance se définit donc comme un « acte inné » (*intus insitam operationem*)[14] ou comme un « acte qui n'agit pas » (*quod actio inactuosa*)[15], dit Victorinus (comme d'ailleurs Plotin dans *Enn.* V, VI [24], 6, 4-6), bien que cet « acte inactif » possède toutefois la possibilité d'avancer vers l'agir en touchant ainsi à sa réalisation, à sa fin ou à sa perfection (*ab actione procedens in perfectionem veniens*)[16]. Cependant, en précédant l'acte, la puissance agit non seulement en n'agissant pas (« agit », en l'occurrence, comme possibilité qui lui incombe de manière inconditionnelle), mais produit aussi un bouleversement du statut même de la « réalisation ». C'est la possibilité d'agir qui devient ainsi la « réalité » de l'être

13 Cité *supra*, n. 11.

14 Marius Victorinus, *Adversus Arium*, I, 4, 1-18 : « L'être, c'est le Père, le Logos, l'agir. Et premièrement est l'être (*prius est quod est esse*), en second lieu, l'agir (*secundo quod est operari*). À la vérité, l'être lui-même possède à l'intérieur, un acte inné (*intus insitam operationem*) ; car sans mouvement, c'est-à-dire, sans acte, quelle possibilité y aurait-il de vie et d'intelligence ? […] l'agir aussi, qui est second, est appelé agir (*operari*), parce qu'il n'agit pas à l'intérieur, mais à l'extérieur. Car lorsque l'acte se manifeste, c'est alors qu'il est réellement acte et qu'on l'appelle acte (*operatio*), et c'est alors que l'on conçoit et qu'il y a réellement une autogénération de lui-même (*ut generatio sui ipsius et aestimatur et est*). Ainsi donc, cela même qui est l'agir a aussi l'être lui-même (*ipsum esse habet*), ou plutôt il ne l'a pas (*magis autem non habet*). Car l'agir lui-même est l'être (*operari esse est*) – ils sont en effet ensemble et simplement une seule chose – […] Et cela qui est l'être en mouvement est la définition de l'être, en tant qu'acte de l'être (*quod est esse, secundum actionem*) ».

15 Marius Victorinus, *Adversus Arium*, I, 13, 11-19 : « […] il [le Père] est aussi plus grand parce qu'il est acte qui n'agit pas (*quod actio inactuosa*). […] Le Fils, par contre, reçoit le don d'être, et s'avançant par l'acte vers l'agir, parvenant à la perfection (*in id quod est agere, ab actione procedens in perfectionem veniens*), il ne se réalise comme plénitude que dans le mouvement (*motu efficitur plenitudo*), étant devenu tous les existants. […] Il est toujours plénitude et toujours réceptacle ; et pour cette raison, il est à la fois impassible et passible. Donc à la fois égal et inégal ».

16 Ibid. *supra*.

premier en assurant la « réalisation » de ce qui s'actualise à partir de celle-ci comme d'une cause première. Ainsi, le recours à l'image, bien que référant aux passages évangéliques où le Fils est appelé image du Père (ou *eikôn* de Dieu), n'apparaît pas comme un argument en faveur de l'interprétation trinitaire. Tout au contraire, Victorinus semble justifier les relations intra-trinitaires en empruntant l'argument de l'image aux textes philosophiques qui y recourent, en faisant du reflet, de l'image et de la participation iconique les modes spécifiques d'inférence entre la *première* et la *seconde* hypostase de la triade plotinienne des principes ou hypostases premières. L'image joue dans ce cas le rôle d'un premier effet de la cause première, effet qui retourne ainsi à la cause le reflet dans lequel la cause peut être saisie et, avec la cause, quelque chose de l'être premier aussi.

Il s'ensuit que la détermination de la réalité ontique de chaque hypostase en tant qu'actualisation de l'être commun, n'est plus assurée par l'acte lui-même (par l'*energeia*) et par l'accomplissement spécifique (par l'œuvre réalisée), mais bien par une puissance dont la plénitude est intrinsèquement « acte », lequel est simultanément unique et partagé. Cet acte s'identifie à l'être premier en tant qu'être substantiel individuel (*ousia*) dont les actions ou les œuvres qui singularisent et déterminent l'être individuel ne sont qu'un acte dérivé ou une réalité seconde. On peut rapprocher cette situation, à la fois de distinction et d'inférence, de la théorie plotinienne de l'acte en soi et de l'action[17]. Cette puissance paradoxale, dont la plénitude est acte en soi, demeure néanmoins une puissance selon Victorinus, non un acte, parce qu'elle ne se révèle pas elle-même substantiellement en s'activant perpétuellement dans l'être premier. Le Père ne se révèle comme acte que dans/par le Fils, et non en lui-même : Dieu n'est acte que lorsque le Logos lui-même *est* (s'actualise). L'acte demeure donc dans la puissance non selon un « avant » et un « après », car l'engendrement du Fils (et c'est valable aussi pour l'Incarnation) n'est que l'acte qui infère, l'acte second, acte qui demeure perpétuellement dans la puissance en tant qu'acte de celle-ci, c'est-à-dire comme *image de la puissance* (*imago est actio, unicuique eorum quae in potentia sunt*[18]). La puissance apparaît donc comme la réalité fondamentale de l'acte, de la même manière que le modèle n'est pas seulement

17 Il s'agit de la théorie plotinienne dite « des deux actes », appelée ainsi depuis l'article de C. Rutten (Rutten 1956). Considérée tantôt de souche aristotélicienne (C. Rutten), tantôt d'inspiration platonicienne et stoïcienne (Hadot 1968, t. I, p. 228-229), cette théorie est réexposée par E.K. Emilsson (Emilsson 1999 ; Emilsson 2007, en particulier chap. I, p. 22-42) ; elle est reprise encore récemment par R. Chiaradonna (Chiaradonna 2014) et A. Michalewski (Michalewski 2014, p. 101-107, 123-128 et 205-207).

18 Marius Victorinus, *Adversus Arium*, I, 19, 27-28 : « image est l'acte de tout ce qui est dans la puissance » (extrait d'un passage cité n. 11), trad. P. Hadot légèrement modifiée.

la « cause » mais constitue la « réalité » même de l'image, la seule « réalité *vraie* » de celle-ci qui en est la copie. L'être premier qui recèle ce paradoxal « acte » de la puissance, joue à son tour le rôle de « cause » à la fois par sa puissance et par sa substance ; il est donc cause principale et entière d'une « réalité seconde » qui est celle de l'être existentiel (*causa enim principalis et sibi et aliis causa est et potentia et substantia causa exsistens*)[19]. Ce dernier atteint lui-même sa plénitude lorsqu'il se manifeste comme être existentiel mais, à la différence de l'être premier, il *est* et *se manifeste* ainsi lui-même, se *montre* et *opère* des actions lui-même, *en personne*… c'est le cas de le dire. Cette fois-ci la distinction se situe sur le plan de l'action phénoménale, et elle a pour conséquence une nouvelle possibilité de définir la différenciation, possibilité qui est de l'ordre de l'intellection, car l'acte de l'être premier demeure transcendant et inconnaissable (comme dans le cas de la « cause une et première » chez Proclus), alors que l'action existentielle de cet être premier meut et se montre, donc affecte et se laisse saisir dans / par son effet[20].

Dans ce contexte, l'appel à la « cause » signifie donc non la souscription à un modèle régi par la finalité, mais la nécessité d'inscrire sous un modèle ontologique, et en fin de compte comme un « argument ontologique », l'inversion théologique que Victorinus opère dans le rapport acte-puissance. Cette inversion, réclamée par la doctrine trinitaire, suppose que la puissance ne puisse pas contenir des contradictions à l'égard de la substance mais soit exclusivement ce qui s'*actualise* toujours, sans limite et sans répit dans le contexte des « réalités véritables », c'est-à-dire des étantités hypostatiques de la Trinité. Mais cette causalité, entièrement fondée sur l'acte et la puissance, n'est pas une vraie causalité. Elle n'est ni péripatéticienne ni de type néoplatonicien, car là où chez Plotin, en contexte noétique, l'acte comporte une puissance puisqu'il peut agir comme « acte essentiel » et s'identifier ainsi à toutes les choses existentielles qui lui sont internes, en les accomplissant lorsqu'il s'effectue lui-même

19 Passage cité *supra* n. 7.

20 Victorinus revient sur cette unité d'acte, de puissance et de substance, ainsi que sur la distinction dialectique par le plan de réalisation de l'acte dans le troisième livre du traité lorsqu'il définit ainsi la Trinité : « […] les trois sont un, par leur puissance et substance. Pourtant les deux premiers sont un, tout en étant différents en ce que le Père est existence qui a valeur d'acte, c'est-à-dire substantialité (*actualis exsistentia, id est substantialitas*), tandis que le Fils est acte qui a valeur d'existence (*actus exsistentialis*). Les deux autres, par contre, sont deux, de telle sorte que le Christ et l'Esprit-Saint sont deux en un, c'est-à-dire en un seul mouvement (*in motu*), et ainsi ils sont deux, comme une unité peut être deux (*ut unum duo*). Les deux premiers, par contre, sont comme un 'deux' qui est un (*ut duo unum*). Ainsi étant à la fois 'deux en un' et 'deux un', la trinité est Un (*trinitas exsistit unum*) ». (*Adversus Arium*, III, 18, 13-18). Voir aussi *infra*, n. 33.

en tant qu'intellection séparée, chez Victorinus, à l'inverse, c'est la puissance qui contient l'acte en premier ; en l'occurrence, c'est la puissance du Père qui contient l'acte *actué* comme « être premier » et qui s'accomplit existentiellement dans l'hypostase du Fils ou du Logos, en assurant aussi la possibilité de son intellection et en donnant donc une connaissance divine de lui-même à travers *celui* qu'il n'est pas.

3 *Principe* ou *cause première* selon le modèle néoplatonicien de causalité. Plotin, Porphyre, Saloustios

Revenons à l'hypothèse concernant l'usage par Victorinus d'une causalité de type néoplatonicien, mais élargissons maintenant le cadre des références citées par Hadot afin d'en définir les ressorts. Il faudrait notamment ajouter les propositions et gloses 26 et 35 des *Éléments de théologie* encore plus éclairants que la proposition 30 mentionnée par Hadot sur la persistance de la cause en elle-même sans déplacement ni amoindrissement, et sur la conversion des effets vers leur cause. Mais, avant d'entrer dans l'univers conceptuel des *Éléments*, signalons quelques passages de Plotin et de Porphyre, et arrêtons-nous brièvement sur un écrit de Saloustios, en remarquant d'emblée que chez Porphyre par exemple, comme chez Proclus plus tard, cette causalité dite « néoplatonicienne » n'est pas exprimée en termes d'engendrement et de naissance mais se définit en termes de procession tant qu'elle concerne la sphère des incorporels. Il en est de même chez Plotin, bien que ce dernier utilise aussi le terme de « semence » pour désigner le principe supérieur ou premier comme « cause » dont proviendrait le sensible, ce dernier se déployant comme multiple à partir d'un principe qui demeure en lui-même indivisible (*Enn.* IV, 8 [6], 6, 1-9)[21]. Il s'ensuit que le rapport cause-effet n'est pas symétrique chez Plotin comme il tend à l'être chez Victorinus, dès lors que Plotin

21 Plotin, *Ennéades* IV, 8 [6], 6, 1-9 : « Si donc il est nécessaire qu'il n'y ait pas qu'une seule chose – car alors toutes choses resteraient cachées puisqu'elles n'ont pas de forme dans l'Un, aucun être n'existerait, car l'Un resterait en lui-même, et il n'y aurait pas de pluralité de ces êtres nés de l'Un, de sorte que n'existerait pas après eux la procession des êtres qui ont reçu le rang d'âmes – de la même manière, il ne faut pas qu'existent seulement des âmes, sans que les objets qu'elles font naître ne deviennent visibles, s'il est vrai qu'en chacune existe par nature la capacité de produire ce qui est après elle et de se développer en allant, comme une semence, d'un principe indivisible vers un état final qui est l'objet sensible ». Sur la modalité dont Plotin envisage le rôle causal de l'Un (entre la cause efficiente et la cause finale) à l'égard de l'hypostase seconde, l'Intellect (*noûs*), voir en particulier Bussanich 1996, ainsi que D'Ancona 1996.

étend la procession et la production ou l'engendrement à l'ensemble des êtres, comprenant les âmes et les choses sensibles (corruptibles), tandis que l'analyse du théologien concerne uniquement les hypostases de la Trinité. Remarquons en outre que la causalité dite « néoplatonicienne » est décrite selon le procès de division et selon la manifestation comme advenue au visible, mais que Plotin ne l'associe pas à la dialectique acte-puissance et qu'il installe, au contraire, une vision hiérarchique des réalités entre celles qui sont propres à la cause et celles qui constituent l'effet. Or la distinction d'ordre ontique (substance, espèce, individu) dont se sert Victorinus pour définir la Trinité, ne comporte (*et pour cause*) ni division ni hiérarchie comme chez Plotin, malgré la prééminence du Père affirmée en termes de primauté de la puissance sur l'acte.

Pour mieux cerner les rapprochements et les différences entre ces deux usages, la *Sentence* 24 de Porphyre[22] pourrait s'avérer éclairante. On voit se dessiner la ligne de fracture qui sépare la procession néoplatonicienne à partir d'un principe premier, décrite ici de manière claire et concise, de la conception chrétienne qui emprunte structure et concepts aux néoplatoniciens mais s'en sert pour défendre une théorie ontologique différente, fondée sur la prééminence de l'être dans son identité avec l'Un. Pour Porphyre, la procession des incorruptibles établit une hiérarchie dans la subsistance au sein même de la classe des incorporels, tandis que pour Victorinus la distinction entre les identités hypostatiques dans la Trinité s'établit par des actes spécifiques (genèse ou naissance et procession), or ces identités, qui sont elles-mêmes incorruptibles, entretiennent un rapport de causalité réciproque en raison même des actes (ou opérations) qui les déterminent et les spécialisent (engendrement, naissance, procession), mais ne sont pas « moindre » sur le plan de la subsistence que le principe unique du Père. L'égalité subsistentielle (hypostatique) représente le fondement même de la Trinité ; chez des théologiens grecs contemporains de Victorinus, comme Basile de Césarée, elle est en outre doublée par une égalité d'ordre doxologique qui renforce le caractère subsistentiel par sa reconnaissance dans la manifestation[23]. La procession porphyrienne, comme

22 Porphyre, *Sentence* 24, p. 325 : « Dans le cas des vies incorporelles, les processions (πρόοδοι) ont lieu alors que les réalités qui viennent avant demeurent établies et stables, et sans qu'elles ne corrompent rien d'elles-mêmes pour faire subsister les êtres inférieurs à elles (ὑπ᾽ αὐτὰ ὑπόστασιν), ni ne se transforment, si bien que ni les réalités subsistantes (τὰ ὑφιστάμενα) ne subsistent (οὐδὲ… ὑφίσταται) avec quelque corruption ou changement […], ni ne naissent (οὐδὲ γίνεται) au sens où la naissance participe à la corruption et au changement. Ces réalités ne sont donc soumises ni à la naissance ni à la corruption et, de ce point de vue, elles sont venues à l'être sans naissance (ἀγενήτως) et sans corruption ».

23 Je me permets de renvoyer à un article consacré à cette question et à une comparaison entre ces deux théologiens de la Trinité, Vasiliu 2014a.

d'ailleurs celle décrite par Plotin, impose en revanche une vision hiérarchique, qui subordonne l'être à l'Un, et situe les êtres qui procèdent sur une échelle de perfections dans leur subsistence même, bien qu'il s'agisse d'êtres incorporels et parfaits en eux-mêmes.

Décrivant l'advenue à la subsistance des incorporels, la *Sentence* 24 ne présente pas la procession des réalités inférieures à partir des « êtres supérieurs » comme l'effet nécessaire d'un rapport causal. Pourquoi Porphyre évite-t-il de parler de cause dans ce contexte, alors que Victorinus s'en sert, même s'il est visiblement embarrassé et obligé d'inventer une « précause » pour différencier les causalités spécifiques du Père et du Fils ? Pour Porphyre, les supérieurs, éternellement incorporels et incorruptibles, sont supérieurs aux inférieurs qui en proviennent sans agir et sans subir non plus de corruption ou de transformation. À leur tour, ceux qui en proviennent sont exempts de toute corruption, changement ou naissance, tant que les processions (*proodoi*) concernent le cas des incorporels. La conclusion de la *Sentence* 14 va dans le même sens, tout en précisant comment il faut entendre le rapport entre *être causé* et *naître* dans le cas des incorporels[24], tandis que dans la *Sentence* 44 Porphyre évoque, à l'aide d'une métaphore, le mouvement de reflux qui illustre la conception spécifiquement néoplatonicienne du rapport causal, l'effet retournant à la cause comme un flot à sa source, se convertissant donc au lieu de se déverser, et témoignant ainsi de la cause dont il est l'effet[25]. Bien que Porphyre fasse à chaque fois référence à un cas particulier (les incorporels, les incomposés, l'âme), la situation évoquée reproduit toujours le même schéma univoque selon lequel le principe n'est cause que par retour de ce dont il est cause *comme malgré lui*, sans qu'il ait été affecté par son actualisation comme cause, ou par une perfection qui se serait accomplie dans l'effet produit. Victorinus, en revanche, définit la distinction des identités subsistantes dans la Trinité précisément en termes de rapport

24 Porphyre, *Sentence* 14, 10-13, p. 315 : « … les uns naissent et son soumis à la dissolution et à la destruction, tandis que les autres, au sens où ils sont incomposés et pour cette raison à la fois indissolubles et indestructibles, ne naissent pas, mais au sens où ils dépendent d'un principe causal (ὡς ⟨ἀπ᾽⟩ αἰτίου ἠρτημένα), naissent (γενητὰ) ».

25 Porphyre, *Sentence* 44, 42-43 : « car elle [l'âme] ressemble à une source qui ne se déverse pas, mais fait refluer circulairement vers soi-même ce qu'elle possède (ἀλλὰ κύκλῳ εἰς ἑαυτὴν ἀναβλυζούσῃ ἃ ἔχει). » Sur cette image de la source qui reflue, métaphore du retour de l'âme et souvenir du Styx qui semble remonter à Hésiode (*Travaux*, 595), dont on retrouve encore un écho chez Denys l'Aréopagite (*Epist.*, IX, 1), voir J. Pépin et R. Goulet dans Porphyre, *Sentences*, t. II, p. 776-777. Notons toutefois que les commentaires cités ne font pas de rapprochement entre ce mouvement de retour vers la source et le rapport cause-effet caractéristique dans la définition du mouvement de la procession des incorporels dans le néoplatonisme, ce que P. Hadot appelle la spécificité de la causalité néoplatonicienne, à savoir la détermination de la cause par l'effet.

de causalité à partir du Père, en introduisant nécessairement une génération, voire une naissance, même si celle-ci se produit sans corruption, et en établissant en même temps une symétrie et une réciprocité dans la fonction de cause entre le Père et le Fils : le premier est cause du second sur le plan substantiel, le second est cause du premier sur le plan phénoménal. La réciprocité et une certaine symétrie dans le rôle causal sont évidemment réclamées par l'égalité stricte entre les hypostases stipulée par la doctrine nicéenne, bien que chacun des deux est en réalité cause d'autre chose.

Mais, les écarts spécifiquement chrétiens mis à part, la procession peut-elle être considérée comme une relation de type causal dans le cas des « incorruptibles » ? Ou, plus précisément, peut-on appliquer le vocabulaire de la causalité pour définir ce que les néoplatoniciens tentent de saisir en parlant de procession à partir de ce qui est *premier* en tant que « principe », « être », « essence », « puissance » ou « cause » notamment ? Voyons comment de ce qui est appelée « cause première » (*prôtê aitia*) procède quelque chose qui, selon la théorie néoplatonicienne, ne peut pas se séparer de cette cause, et comment cette cause agit non pas *sans agir*, à la manière de la « précause » chez Victorinus ou de l'acte dirigé vers le Bien chez Plotin (*Enn.* V, 6 [24], 6, 4-6), mais agit sans que son état d'impassibilité soit affecté par le rôle de cause et sans que l'effet puisse ou doive s'en séparer.

Avant d'analyser quelques passages des *Éléments de théologie* de Proclus qui éclairent le mieux, tel que le suggère Hadot, l'usage spécifique de la causalité en contexte néoplatonicien, arrêtons-nous un instant sur un autre néoplatonicien, Saloustios, le théologien proche de Julien, qui se situe, lui, dans le sillage de Jamblique. Dans les notes de l'édition des Στοιχείωσις θεολογική Dodds s'y réfère plusieurs fois, comme pour mettre davantage en évidence le penchant jamblichéen des *Éléments*. L'auteur du traité *Des dieux et du monde* pourrait en effet nous aider à cerner certains lieux où se dessine le clivage théorique entre Plotin, Porphyre, Victorinus d'une part, Proclus et la postérité, de l'autre, au sujet de la cause première et de ce qui en provient, ainsi que de la manière dont l'effet intrinsèque à la cause révèle la cause en y demeurant[26].

Pour Saloustios, à la « cause première » répond la « puissance première » (δύναμίν πρώτην) dont sont pourvues les essences (*ousiai*) des dieux[27]. Ces

26 Dans Vasiliu 2014b nous avons déjà évoqué les principaux repères textuels dont nous reprenons et développons ici l'analyse, en insistant sur les traits particuliers de cette causalité première, à la fois proche et distincte de la causalité de soi, propre aux principes ou aux essences divines.

27 Saloustios, *Des dieux et du monde*, II, 1-2 : « [...] les essences des Dieux (τῶν Θεῶν οὐσίαι) ne sont pas nées (οὐδὲ ἐγένοντο), car ce qui existe toujours n'est jamais né, mais ce qui possède

essences ne proviennent pas des corps, sont impassibles et éternelles car elles ne sont pas nées, et comportent une puissance qui est, elle aussi, incorporelle comme toutes les puissances. Mais le propre de cette « puissance première » dont sont pourvues les *ousiai* des dieux vient de l'état de non-séparation dans lequel se trouvent ces *ousiai* à la fois entre elles et à l'égard de la « cause première ». Les *ousiai* divines ne sont pas séparées entre elles bien qu'elles soient multiples, et se tiennent toutes dans la « cause première » dont elles ne sont pas non plus séparées. La comparaison avec la non-séparation entre les pensées et l'intellect permet de mieux saisir le propos elliptique de Saloustios. En raison de la non-séparation, la multiplicité des *ousiai* considérée comme une totalité constitue *de facto* une unité. Cette unité se définit comme « puissance première » de la même manière que les pensées multiples se trouvent toutes réunies dans l'unité de l'intellect par la puissance commune de l'intellection. Or cette « puissance première » commune à l'unité des *ousiai* n'est elle-même pas séparée de la « cause première » dont elle est en quelque sorte l'effet. En revenant à l'exemple des pensées et du *noûs* : l'ensemble des pensées partage la puissance commune de l'intellection qui n'est pas séparée de la « cause première », laquelle s'identifie à son tour au *noûs* lui-même. Mais l'emploi du terme « puissance » (*dunamis*) comporte une équivocité, exploitée ici de manière sans doute volontaire, en indiquant un sens d'emblée actif à l'égard des *ousiai* impassibles et éternelles, et un sens passif qui convient tout autant au statut d'effet de la « cause première » qu'au statut impassible de la « cause première » elle-même. Cette « puissance première » est donc l'effet immanent qui demeure dans la « cause première » et qui se convertit en permanence à/vers celle-ci.

Quelques chapitres plus loin, Saloustios ajoute certains traits qui permettent de mieux saisir la « cause première » dans son rapport à la *dunamis* et à l'*ousia*. Le chapitre V, le premier de la véritable entrée en matière du traité, y est entièrement consacré. L'auteur esquisse une définition de la « cause première » et de ce qui s'en suit, à savoir les ordres ou les classes des Dieux (τῶν Θεῶν τάξεις)[28].

---

la puissance première (δύναμίν… πρώτην) et qui est naturellement disposé à l'impassibilité existe toujours. […] Elles ne sont pas [formées] à partir des corps, car les puissances des corps sont incorporelles (δυνάμεις ἀσώματοι). […] elles ne se séparent ni de la cause première (οὐδὲ τῆς πρώτης αἰτίας… χωρίζονται), ni les unes des autres, tout comme les pensées ne se séparent pas de l'intellect (οὐδὲ νοῦ αἱ νοήσεις), les sciences, de l'âme, les sensations, du vivant ».

28 Saloustios, *Des dieux et du monde*, V, 2-3 : « 2. La cause première se doit d'être une (Τὴν πρώτην αἰτίαν μίαν τε εἶναι προσήκει), car l'unité a le pas sur toute pluralité (παντὸς γὰρ πλήθους ἡγεῖται μονάς), et elle vainc tout par sa puissance et sa bonté (δυνάμει τε καὶ ἀγαθότητι πάντα νικᾷ) ; c'est même pourquoi tout doit nécessairement y participer (πάντα μετέχειν),

La « cause première » est unique et a la puissance sur tout. De cette puissance « tout participe » (πάντα μετέχειν), y compris la « cause première » qui ne peut pas s'en détacher. L'unicité d'une part, l'unité avec la puissance et avec le tout d'autre part, constituent donc les deux déterminants de la « cause première ». Mais comment faut-il comprendre l'unité de la cause avec la puissance et implicitement avec le tout ? Il ne faut pas l'entendre comme une participation (μετέχειν) de la part de la « cause première », même si la cause ne peut pas s'abstraire (ἀφέξει) de la puissance, dit Saloustios, en raison de sa bonté (ἀγαθότητα). La participation définit ce qui relie le « tout » à la « puissance » comme l'animé à l'âme ou l'intellectif à l'intellect. En revanche, le « tout » ne participe pas de la « cause première », car celle-ci, tel un « principe » ou un « premier » (τὸ πρῶτον), est non seulement « une » (μίαν), mais aussi « suressentielle » (ὑπερούσιον). La cause a en elle la puissance dont participe le « tout », et l'unité qui relie *cause* et *puissance* est bien de l'ordre de la participation de la part de la *puissance* que recèle la cause, mais elle ne l'est pas de la part de la cause qui possède la puissance et n'a donc pas besoin d'y participer. Car la cause étant une, elle ne se divise pas et ne se sépare pas d'elle-même, et si elle possède *de facto* la puissance, elle la possède comme un effet de sa propre « nature », la bonté, qui l'empêche de s'en écarter et de s'écarter ainsi de tout ce qui participe de sa puissance[29]. Cependant, n'étant pas une *ousia* mais étant suressentielle (Saloustios qualifie le « premier » de ὑπερούσιον, terme que l'on retrouve chez Proclus), la cause n'est pas connaissable autrement que par son unicité, par la puissance (elle-même indicible, *apporêta*, et dont tout participe) et par sa position qui la situe en amont des *ousiai* premières qui sont les Dieux. À leur tour, les *ousiai* divines, du fait de participer en premier de la puissance pre-

---

rien d'autre ne pouvant lui faire obstacle en raison de sa puissance (δύναμιν), ni elle-même s'écarter (ἀφέξει) en raison de sa bonté. » « 3. [...] le [principe] premier doit être nécessairement supersubstantiel et bon (ὑπερούσιον μὲν ἀγαθὸν δὲ εἶναι τὸ πρῶτον ἀνάγκη) ». Cette affirmation est formulée à la fin du raisonnement par analogie avec la participation, raisonnement à travers lequel Saloustios cherche à cerner la « cause première » : si elle était âme (ψυχή), tout serait animé (ἔμψυχα), si elle était intellect (νοῦς), tout serait intellectuel (νοερά) etc. Or le « premier [principe] » comme suressentiel correspond au dernier cas évoqué, celui qui nie la réduction de la « cause première » à une essence et à l'être. Il s'ensuit que la « cause première » n'est ni âme, ni intellect, ni essence, ni être premier, mais une « puissance indicible » après laquelle s'ordonnent les Dieux (Μετὰ δὲ τὴν οὕτως ἄρρητον δύναμιν αἱ τῶν Θεῶν τάξεις εἰσί). Sur la « cause première » que Saloustios place au-dessus de l'essence, voir Trambrun-Krasker 2006, p. 133 (en rapport avec les écrits de l'empereur Julien et du rhéteur Libanios).

29 C'est le schéma asymétrique propre à la participation platonicienne, décrit par Ferrari 2007, p. 147-172 ; Ferrari 2010 ; Ferrari 2015, p. 219-232.

mière, se tiennent elles-aussi dans la « cause première », ou, plus précisément, n'en sont pas séparées, comme l'avait affirmé Saloustios dans le chapitre II de son traité théologique[30].

On ne s'attardera pas sur la subtile distinction lexicale entre l'impossibilité de la « cause première » de s'éloigner d'elle-même (ἀπ-έχω) et de se tenir ainsi à l'écart de la puissance dont tout participe, et l'impossibilité des *ousiai* de se séparer ou de se diviser (χωρίζω) aussi bien entre elles qu'à l'égard de la « cause première », le multiple se tenant ainsi à l'intérieur de l'unité aussi bien sur le plan des essences premières (ou divines) que sur le plan des intelligibles. On retiendra cependant l'absence chez Saloustios à la fois du vocabulaire de l'acte et de la procession, au profit d'un lexique privilégiant l'unité, l'union, la communion, la non-séparation et la non-division. Or ce choix est un indice transparent de l'orientation du traité : connaître les dieux permet de mieux participer aux cultes en atteignant la félicité (εὐδαιμονία) qui correspond à la perfection intime (οἰκεία τελειότης)[31]. Les allusions à la partie finale du *Timée* (89d6-90d7) sont difficiles à manquer. Soigner, tel un « dieu » intime, le *daimôn* avec lequel cohabite la partie supérieure de l'âme et pratiquer les sciences qui permettent à la pensée de suivre le mouvement parfait des astres et de connaître l'harmonie du monde, sont les deux perfections qui rendent l'homme heureux, semblable aux dieux. Les échos plotiniens sont eux aussi présents et renvoient à de nombreux contextes. Évoquons un seul, un passage de l'*Ennéade* V, 3, 49, 12, 40-46, plus particulièrement frappant en raison de cette proximité thématique révélée par la non-séparation de l'acte et de l'activité qui en découle ; Plotin y décrit ainsi le rapport entre intellection et connaissance. Mais, pour le platonicien de l'époque de Julien la réflexion autour de cette intellection première et du bonheur de cette pratique conduit vers la communion, non vers l'intellection elle-même. La perfection n'est pas ici l'entéléchie des facultés propres ; la *teleiotês* vise l'union avec la perfection de la cause, or cette union se traduit par l'intégration dans son intimité de la communion de chacun avec sa propre cause (οἰκεία δὲ τελειότης ἑκάστῳ ἡ πρὸς τὴν ἑαυτοῦ αἰτίαν συναφή).

Rejoignant sa propre cause et la *touchant* presque, la singularité s'autotranscende puisqu'elle participe ainsi du tout, qui participe à son tour de la puissance, laquelle n'est pas séparée des *ousiai* des dieux, elles-mêmes non-

30 Saloustios, *Des dieux et du monde*, II, 2, cité *supra* n. 27.

31 Saloustios, *Des dieux et du monde*, XVI, 1 : « [...] le bonheur de toute chose est son intime perfection (εὐδαιμονία ἡ οἰκεία τελειότης ἐστίν) et son intime perfection pour chacune [des choses] est son union avec sa propre cause (οἰκεία δὲ τελειότης ἑκάστῳ ἡ πρὸς τὴν ἑαυτοῦ αἰτίαν συναφή). [...] »

séparées de la « cause première ». Outre l'enchaînement qui se déploie à partir du télescopage de la cause immanente et de la perfection, l'emploi du terme συναφή pour désigner la communion par une certaine saisie *en soi* du divin sous le mode d'une appréhension de la « cause première » dans sa propre cause, est lui aussi symptomatique à la fois pour l'héritage et pour la postérité de cet abrégé de théologie et de mystique néoplatonicienne. L'idée de réaliser la perfection de chaque identité en touchant dans son intimité à sa propre cause, reprend thématiquement le principe aristotélicien de l'identité qui, se situant à l'égard d'elle-même, permet de passer de la simplicité absolue de l'unique à une dualité du « même », dualité résultant du fait de s'y rapporter : lorsqu'on dit d'une chose qu'elle est identique à elle-même (ὅταν λέγῃ αὐτὸ αὑτῷ ταὐτόν), on s'y rapporte comme s'il s'agissait de deux (δυσὶ γὰρ χρῆται αὐτῷ, *Métaphysique* Δ, 1018a9). Sur cette définition de l'identité impliquant de manière référentielle une dualité à l'égard d'elle-même, la réflexion médio-platonicienne, de même que plus tard la pensée trinitaire chrétienne, ont essayé de construire la relation de dédoublement de la substance unique qui s'autoconstitue en comportant une idée d'autre chose que *soi* ou en connaissant sa propre cause comme cause et perfection de *tout*. Rappelons à cet égard un passage du fragment 16 de Numénius : « le Second [i.e. le Démiurge de l'essence] qui est double, *produit de lui-même sa propre idée* et *l'univers*, comme démiurge (δεύτερος διττὸς ὢν αὐτοποιεῖ τήν τε ἰδέαν ἑαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον) »[32]. Et rappelons aussi un passage particulièrement éclairant et explicite du traité trinitaire de Victorinus, l'un des nombreux passages à même d'illustrer ce même processus, à cette différence près que le théologien romain traduit toujours en termes d'acte et d'actualité le rapport de dédoublement de la substance unique et simple qui naît de soi et existe par soi comme si elle était autre que soi (*sed simplicitate ex se atque in se exsistentis, quasi alterius substantiae duplicatum*)[33].

---

32 Numénius, *Fragments*, V, fr. 16, 10-11.

33 Marius Victorinus, *Adversus Arium*, IV, 10, 3-15 : « Il vit, dis-je, et dans l'acte de vivre, dans l'exercice même de l'acte de vivre (*in actu vivendi et ipso opere*), en vivant, il actue la vie (*cum vivit, operatur*). […] Et parce que le 'Il vit' lui-même est substance (*ipsum substantia est*), ce qui provient de ce 'Il vit' (*quod est ab eo quod vivit*), la vie elle-même est substance, substance pareille, substance identique, substance égale et coexistante (*vita ipsa substantia est, par, eadem, aequalis ac simul*), puisque le 'Il vit' est lui-même vie, et que la vie elle-même se pose en 'vivant', afin d'être la vie. […] Il s'implique mutuellement, en chacun est aussi l'autre, non pas comme quelque chose qui viendrait redoubler le premier et s'ajouter à lui (*non ut geminum et adiectum*), mais ils sont dédoublés en la simplicité même d'une unique substance qui naît de soi et est en soi, comme si elle était autre que soi (*sed simplicitate ex se atque in se exsistentis, quasi alterius substantiae duplicatum*) ». La définition même de la Trinité, en III, 18, 13-18, suit ce même modèle dialectique posant unicité et coexistence de chacune des hypostases premières dans l'autre, à travers une existence qui

Quant à l'usage du terme *sunaphê*, celui-ci indique le registre spécifiquement religieux dans lequel s'inscrit le traité de Saloustios. Si en contexte chrétien Basile de Césarée, par exemple, emploie ce terme dans le *Traité sur l'Esprit-Saint* pour désigner l'union sans mélange des *hupostaseis* divines sous la modalité d'une réflexivité réciproque qui induit l'unité de la connaissance que le divin a de lui-même, connaissance assurée par l'unité essentielle des hypostases et non divisée selon les actes spécifiques, chez Proclus, en revanche, *sunapheia* désigne une forme de connaissance immanente de la divinité par l'initié dans le cadre d'un rituel. Cette connaissance, que l'on qualifierait d'expression de la foi, s'apparente à une sorte d'adhésion qui va avec la communion (*koinônia*) et qui, conséquente à l'*epistrophê*, à la conversion, se manifeste par la ressemblance (*homoiôsis*). Les occurrences de ce terme se retrouvent aussi bien dans les *Éléments* (dans le commentaire de la proposition 32, par exemple)[34], que dans la *Théologie platonicienne*[35], Proclus prenant quelque fois le soin de préciser le mode de connaissance entendu par cette proximité, voire ce « contact » incorporel. Saloustios se sert, lui, de ce terme comme pour donner à la cause propre une dimension immanente à l'individu et assurer ainsi une relation directe, malgré l'abstraction inhérente au lexique des principes, de la cause première et des essences des Dieux. Didactique et synthétique, le traité de Saloustios a tout d'un manuel. Il n'est cependant pas un abrégé de théologie adressé à des philosophes, mais une introduction à la pratique éclairée de cette nouvelle religion appelée « platonicienne ».

---

a valeur d'acte, c'est-à-dire s'actualise en chacune, et qui est par conséquent soit substantialité (*id est substantialitas*), soit existentialité (*actus exsistentialis*). Ce dernier passage est cité *supra* n. 20. Pour la perfection qui consiste à s'accomplir en tout, voir aussi *Adversus Arium*, I, 13, 11-19, passage cité *supra* n. 15.

34 Dans le commentaire de la proposition 32 des *Éléments de théologie* consacrée à l'*epistrophê* et la *homoiôsis* engendrée par la conversion et devenue, comme par retour, expression de la perfection de la conversion elle-même, Proclus utilise deux fois le terme *sunaphê* en conjonction avec la communion (*koinônia*). Ailleurs, il l'associe aussi avec la parenté naturelle (*sungenia*, *sumphuês*), la contiguïté (*sunêptai*), la proximité, la sympathie (*sumpaskhein*). Voici le passage évoqué des *Éléments* : « If, then, reversion is a communion and a conjunction (ἡ ἐπιστροφὴ κοινωνία τίς ἐστι καὶ συναφή), and all communion and conjunction is through likeness (πᾶσα δὲ κοινωνία καὶ συναφὴ πᾶσα δ' ὁμοιότητος), it follows that reversion must be accomplished through likeness (πᾶσα ἄρα ἐπιστροφὴ δ' ὁμοιότητος ἀποτελοῖτο ἄν) ».

35 Proclus explicite dans ce cadre l'usage du terme : « c'est pourquoi… les théologiens appellent foi le contact et l'union à lui (πρὸς αὐτὸ συναφὴ καὶ ἕνωσις ὑπὸ τῶν θεολόγων πίστις ἀποκαλεῖται) [il s'agit du *bien*] ; et pas seulement les théologiens, mais s'il faut dire notre avis, Platon lui aussi dans les *Lois* prêche la parenté (συγγένεια) qui existe entre cette foi d'une part, la vérité et l'amour d'autre part ». (Proclus, *Théologie platonicienne*, I, 25, l.1, p. 112). Les occurrences de *sunaphê* chez Basile sont très nombreuses dans le traité cité.

4 Y demeurer, en provenir, y retourner : la détermination de la *cause première* selon Proclus, ou le paradoxe du retour systématique

Dans les *Éléments de théologie* Proclus thématise la « cause première » en fixant ainsi les traits caractéristiques de la causalité dite « néoplatonicienne ». Le paradoxe que recèle la « cause première » tient à son effet : l'effet de cette cause est tel que non seulement il ne se sépare pas de la cause, mais à peine s'en distingue-t-il qu'il revient aussitôt à la cause et n'a de cesse de la rejoindre et de s'y identifier. De surcroît, non seulement tout participe de cette cause, mais le fait même d'y participer assure aux participants, à tous comme à chacun, la perfection. La « cause première » agit-elle alors comme une cause, ou mieux vaut-il parler, comme Porphyre, de procession immobile d'êtres ou d'essences impassibles à partir d'un principe, ou bien, comme Plotin et Victorinus, d'un acte premier qui n'agit pas ? Faut-il, autrement dit, abandonner le terme de « cause » pour ce qui est du « premier » en considérant que la cause est ici synonyme de « principe » et qu'elle ne remplit nullement la fonction d'une cause ? On court cependant le risque de rester enfermés dans la tautologie du principe-origine et de faire remonter par conséquent ce principe « premier » vers un « principe des principes », régression à l'infini dont le danger était signalé par Aristote (ἀλλ' ἀεὶ τῆς ἀρχῆς ἀρχὴ)[36], et que Proclus signale à son tour, aussitôt formulée la proposition 11 au sujet de la totalité qui provient de la cause unique première[37]. C'est la proposition citée au début de l'étude, à laquelle j'ajoute maintenant un résumé du commentaire proclien. Une « cause première » peut-elle cacher derrière elle une autre « cause première », dont elle-même proviendrait ? Une telle situation empêcherait la connaissance des choses, or ne pas connaître l'existant est impossible, tout comme sont impossibles l'absence de cause, l'échange de place entre la cause et le causé ou encore la régression infinie.

36 Aristote, *Métaphysique*, Λ, 1075b26-27 : « Si d'ailleurs l'on veut qu'il n'y ait pas d'autres êtres en dehors des êtres sensibles, il n'y aura ni premier principe, ni ordre, ni génération, ni mouvements célestes, mais il y aura principe de principe à l'infini (ἀλλ' ἀεὶ τῆς ἀρχῆς ἀρχὴ), comme on le voit chez les théologiens et chez tous les physiciens (ὥσπερ τοῖς θεολόγοις καὶ τοῖς φυσικοῖς πᾶσιν) ».

37 Proclus, *The Elements of Theology*, Prop. 11 : « (Πάντα τὰ ὄντα πρόεισιν ἀπὸ μιᾶς αἰτίας τῆς πρώτης). *All that exists proceeds from a single first cause*. For otherwise all things were uncaused (ἢ γὰρ οὐδενός ἐστιν αἰτία τῶν ὄντων) ; or else the sum of existence is limited, and there is a circuit of causation within the sum (ἢ κύκλῳ τὰ αἴτια πεπερασμένων τῶν πάντων) ; or else there will be regress to infinity, cause lying behind cause, so that the position of prior causes will never cease (ἢ ἐπ' ἄπειρον ἡ ἄνοδος καὶ ἄλλο ἄλλου αἴτιον καὶ οὐδαμοῦ στήγεται ἡ τῆς αἰτίαςπροϋπόστασις) ».

Une « cause première » est par conséquent nécessaire à tous les étants, affirme Proclus, de même qu'un premier principe a été établi, à savoir que le multiple tout entier est postérieur à l'Un[38].

Proclus énumère ainsi les arguments qui le conduisent à affirmer par déduction la nécessité de la cause première : les choses n'étant pas sans cause, ce qui est causé étant distinct de la cause et la remonté à l'infini étant une impasse, il ne reste plus qu'à admettre l'existence d'une cause première de toutes les choses existantes. Mais cette assertion entraîne une autre, à savoir que le multiple provient alors de l'Un, comme les branches à partir d'une racine. Proclus admet cependant, et ce dès la proposition suivante, que la « cause première » de tous les étants, de même que le « principe » de tous les étants, s'identifie(nt) au Bien : Πάντων τῶν ὄντων ἀρχὴ καὶ αἰτία πρωτίστη τὸ ἀγαθόν ἐστιν (proposition 12)[39]. Le dédoublement entre « cause première » et « principe » s'impose donc, mais non sans soulever des questions. Le danger serait de les confondre, ou alors de considérer qu'il y aurait deux causes premières. Mais Proclus rappelle la proposition précédente : il n'y a qu'une seule (*mia*) cause première car, rien n'étant supérieur au Bien, aucune cause ne précède le Bien. Le Bien serait-il alors la cause première ? Non, parce que le Bien n'agit pas par lui-même ; il ne peut pas exercer une action ni produire quelque chose, et l'appeler « cause » du point de vue d'un acte serait tout aussi absurde, ou du moins tout aussi inapproprié (*atopon*) que de considérer qu'il y ait une cause supérieure au Bien et dont l'effet transcenderait lui aussi le Bien. Par conséquent, tout étant postérieur au Bien, toutes les choses se retournant vers le Bien lui-même (τὰ ὄντα πάντα τοῦ ἀγαθοῦ ἐφίεται) – car comment pourraient-elles se retourner à la fois vers le Bien et vers une cause qui, étant supérieure au Bien, rendraient les choses elles-mêmes meilleures que le Bien (τοῦ ἀγαθοῦ μάλιστα) ? –, et toutes les choses ne pouvant pas ne pas se retourner vers la cause de la totalité dont

38 Proclus, *The Elements of Theology*, Prop. 11 : « And if the accumulation of causes may be continued to infinity, cause behind cause for ever, thus again all things will be unknowable (εἰ δ' ἐπ' ἄπειρον ἡ τῶν αἰτίων πρόσθεσις, καὶ ἄλλο πρὸ ἄλλου ἀεί, πάλιν οὐδενὸς ἐπιστήμη ἔσται). For nothing infinite can be apprehended ; and the causes being unknown, there can be no knowledge of their consequents. Since, than, things cannot be uncaused (εἰ οὖν καὶ αἰτίαν εἶναι δεῖ τῶν ὄντων), and cause is not convertible with effect (καὶ διώρισται τὰ αἴτια τῶν αἰτιατῶν), and infinite regress is excluded (καὶ οὐκ εἰς ἄπειρον ἡ ἄνοδος), it remains that there is a first cause of all existing things (ἔστι αἰτία πρώτη τῶν ὄντων), whence they severally proceed (πρόεισιν ἕκαστα) as branches from a root. [...] For that there is not more than one such first principle has already been established, inasmuch as the subsistence of any manifold is posterior to the One (ὅτι γὰρ μίαν εἶναι δεῖ τὴν ἀρχήν, δέδεικται, διότι πᾶν πλῆθος δεύτερον ὑφέστηκε τοῦ ἑνός) ».

39 Proclus, *The Elements of Theology*, Prop. 12 : « All that exists has the Good as its principium and first cause ».

elles proviennent (εἴτε μὴ ἐφίεται, πῶς τῆς πάντων αἰτίας οὐκ ἐφίεται, προελθόντα ἀπ᾽ αὐτῆς), il est alors nécessaire que le Bien dont toutes les choses dépendent (εἰ δὲ τἀγαθόν ἐστιν ἀφ᾽ οὗ πάντα ἐξήρτηται τὰ ὄντα), soit le *principe* et la *cause* de tout (ἀρχὴ καὶ αἰτία πρωτίστη τῶν πάντων ἐστὶ τἀγαθόν)[40].

Le raisonnement de Proclus repose donc sur trois arguments qui se chevauchent dans leur circularité, et dont il faut retenir comme complémentaires d'une part l'évocation du retournement, de l'autre, la reconnaissance du Bien comme « cause » non en lui-même mais à partir du mouvement des choses vers le Bien. L'acte propre de la cause première est donc un mouvement inverse à celui de la procession : l'*identité causale* du Bien n'est attestée *que* par les choses qui retournent vers le Bien puisqu'elles en proviennent et désirent y retourner, tandis que l'identité du Bien en tant que Bien est une *identité de principe*. Le Bien n'a pas une identité double, mais se révèle différemment selon qu'il est pris en lui-même ou à partir de ceux qui tentent de le rejoindre en se retournant vers lui. Le retournement est évidemment le nerf de la relation ; en même temps, il montre le mode de manifestation de ce rapport causal qui ne se dévoile *que* par le retour du causé sur/vers la cause. La supériorité est préservée de toute production qui contesterait la suprématie du Bien, de même que la supériorité de l'unité est démontrée par le retour du multiple vers une « cause première » qui ne peut qu'être unique. La procession est bien un acte, mais cet acte n'incombe qu'aux choses qui procèdent. La cause première, en tant qu'elle s'identifie au Bien, *ne cause pas* elle-même ce qui provient d'elle. En revanche, elle est cause du retournement des choses vers le Bien. On dirait que la « cause première » est cause sans agir, à la manière d'un aimant. Si Proclus emprunte à Aristote la critique du raisonnement par le principe qui appelle à une remonté infinie, il construit en revanche une argumentation entièrement opposée à la causalité aristotélicienne et à la nécessité de faire de la cause l'agent d'un mouvement ou d'un acte de production ou d'engendrement. À moins de considérer que le mouvement d'attrait qu'exerce le premier moteur de *Métaphysique* Λ et par lequel celui-ci demeure immobile tout en produisant, comme par le désir du bien, le mouvement de tout ce qui est, soit encore un emprunt de Proclus à Aristote, directement ou par l'intermédiaire de Syrianus.

Proclus revient plusieurs fois sur cette opposition théorique en redéfinissant la cause par distinction du mouvement et des actes de production. Le commentaire de la proposition 26 (Πάν τὸ παρακτικὸν αἴτιον ἄλλων μένον αὐτὸ ἐφ᾽ ἑαυτοῦ παράγει τὰ μετ᾽ αὐτὸ καὶ τὰ ἐφεξῆς) en donne l'exemple[41]. Toute cause

40 J'ai résumé et traduis les deux derniers paragraphes du commentaire de la proposition 12.

41 Proclus, *The Elements of Theology*, Prop. 26 : « Every productive cause produces the next and all subsequent principles while itself remaining steadfast ».

productive produit ce qui est conséquent à cette production, mais la cause elle-même demeure impassible. La proposition 30, déjà évoquée par Hadot, ajoute le trait caractéristique de cette causalité néoplatonicienne en précisant que même ce qui est produit de manière immédiate en procédant de la cause, ne quitte pas *de facto* la cause (Πάν τὸ ἀπό τινος παραγόμενον ἀμέσως μένει τε ἐν τῷ παράγοντι καὶ πρόεισιν ἀπ᾽ αὐτοῦ)[42]. Après avoir repris le thème développé par les propositions 28 et 29, à savoir que la manifestation de la procession en tant que production s'accomplit comme ressemblance (πᾶσα πρόοδος μενόντων τε γίνεται τῶν πρώτων καὶ δι᾽ ὁμοιότητος ἀποτελεῖται)[43], la ressemblance transgressant la distinction et l'union et précédant nécessairement la dissemblance, le commentaire de la proposition 30 conclut qu'entre *demeurer* dans la cause et *procéder* il n'y a en réalité aucune séparation (οὐδέτερον θατέρου χωρίς). La possibilité de cette non-séparation, tout autant que la procession et le retournement reposent donc sur le rôle majeur que Proclus assigne à la *homoiôsis*. La ressemblance homotétique est clairement définie à la fin du commentaire de la proposition 29. On y lit que ce qui se trouve être second puisque provenant de ce qui est premier, s'accomplit comme ressemblance, car la ressemblance constitue le moyen par lequel à la fois on préserve l'identité entre l'engendré et l'engendrant, et on laisse se montrer et s'accomplir en tant qu'*hypostase* celui qui est second par rapport au premier (εἰ οὖν ἡ πρόοδος ἐν τῇ ὑφέσει σώζει τὸ ταὐτὸν τοῦ γεννηθέντος πρὸς τὸ γεννῆσαν, καὶ οἷον ἐκεῖνο πρώτως, τοιοῦτον ἐκφαίνει τὸ μετ᾽ αὐτὸ δευτέρως, δι᾽ ὁμοιότητος ἔχει τὴν ὑπόστασιν)[44]. Proclus ajoute à ces affirmations que la ressemblance est inhérente à la production, puisque ce qui se produit en procédant de la cause, se produit par ressemblance et non par dissemblance (ἡ ὁμοιότης ἀπὸ τῶν παραγόντων ὑφίστησι τὰ παραγόμενα· τὰ γὰρ ὅμοια δι᾽ ὁμοιότητος ὅμοια ἀποτελεῖται, ἀλλ᾽ οὐ δι᾽ ἀνομοιότητος)[45].

Dans la proposition 35 Proclus reprend une dernière fois de manière explicite la caractéristique majeure de la causalité émanant de la « cause première ». Il y affirme que l'effet *reste* dans la cause, *procède* de la cause et *retourne* à la cause, les trois actes étant nécessaires pour signifier simultanément l'identité

42 Proclus, *The Elements of Theology*, Prop. 30 : « All that is immediately produced by any principle both remains in the producing cause and proceeds from it ».

43 Première phrase du commentaire de la proposition 30.

44 Commentaire de la proposition 29, 8-11 : « The procession, accordingly, since in declension it preserves an identity betwixt engender and engendered, and manifests by derivation in the consequent that character which the other has primitively, owes to likeness its substantive existence ».

45 Commentaire de la proposition 29, 6-8 : « [...] it is likeness which generates the product out of the producer : for like things are made by likeness, and not by unlikeness ».

et la distinction de la « cause première » et du causé[46]. Le commentaire associe deux par deux ces trois actes (μένει, πρόεισιν, ἐπιστρέφει – *demeurer*, *procéder*, *retourner*) et développe les conséquences possibles et les impossibilités de la réduction de ces trois actes simultanés à deux actes contraires. Parmi les cas décrits, deux nous intéressent plus particulièrement puisque Proclus s'en sert pour stipuler la nécessité de la distinction et définir la nature de l'identité. Si, par un raisonnement absurde, le causé restait auprès de la cause en effectuant toutefois le retournement (μένοι καὶ ἐπιστρέφοιτο) mais sans avoir procédé (μὴ προέρχοιτο), il n'y aurait alors pas de différence ; or la différence est le moteur du retournement qui, sans elle, n'aurait pas lieu (πῶς τὸ μὴ διακριθὲν ἐπιστρέφειν δυνατόν) ; retournement qui, en outre, est la résolution de ce qui a été distingué ou séparé essentiellement (τὸ γὰρ ἐπιστρέφον πᾶν ἀναλύοντι ἔοικεν εἰς ἐκεῖνο, ἀφ' οὗ διῄρηται κατ' οὐσίαν). Si, d'autre part, le causé procède de la cause et y retourne mais sans être resté en même temps (προῖοι καὶ ἐπιστρέφοιτο, μὴ μένοι), comment se fait-il qu'ayant été séparé, le causé puisse encore renouer sa conjonction avec la cause (πῶς ἀποστὰν μὲν τῆς αἰτίας συνάπτεσθαι σπεύδει πρὸς αὐτήν), sans admettre que cette conjonction n'est possible que si elle n'ait été jamais rompue (ἀσύναπτον δὲ ἦν πρὸ τῆς ἀποστάσεως) et que le causé, en procédant et en y retournant, reste en même temps auprès de la cause, comme l'atteste la possibilité de ce lien puissant de la conjonction (εἰ γὰρ συνῆπτο, κατ' ἐκεῖνο πάντως ἔμενεν).

En glosant la démarche proclienne, j'ai choisi de renverser ici l'ordre des deux dernières étapes du commentaire de la proposition 35 afin de mettre en évidence le but de la démonstration[47]. Si la simultanéité des trois actes (*demeurer*, *procéder*, *retourner*) est nécessaire, et que l'on ne puisse pas réduire les trois à deux actes, réduction qui reviendrait à opposer repos et mouvement ou simplement les sens contraires d'un seul mouvement (aller/retour), la raison donnée par Proclus ne tient pas à la nature même des actes, qui sont des

46 Proclus, *The Elements of Theology*, Prop. 35 : Πάν τὸ αἰτιατὸν καὶ μένει ἐν τῇ αὐτοῦ αἰτίᾳ καὶ πρόεισιν ἀπ' αὐτῆς καὶ ἐπιστρέφει πρὸς αὐτήν. (« Every effect remains in its cause, proceeds from it, and reverts upon it »).

47 Il s'agit du commentaire de la proposition 35 (18-24) que j'ai partiellement traduit en le glosant. Voici le passage dans la traduction de Dodds : « And if it should proceed and revert, but not remain, how comes it that being parted from its cause it endeavours to be conjoined with it, although before the severance there was no conjunction (since if it was conjoined with the cause it certainly remained in it) ? Finally, if it should remain and revert, but not proceed, how can there be reversion without distinction (since all reversion seems to be the resolution of a principle into something from which its being divides it) ? »

actes simples (μένει μόνον, ἐπιστρέφει μόνον, προιέναι μόνον)[48], mais tient à la nature de l'identité. L'identité avec la « cause première » est d'ordre essentiel (ousiologique), le causé retrouvant cette identité par une conjonction (*sunaptein*) censée transcender la séparation ou signifier la non-séparation. Or cette conjonction, du même ordre que la *sunapheia* et la *koinônia* évoquées plus haut (proposition 32), a une importance capitale pour une double raison : d'une part elle détermine la « cause première » dont la totalité des étants procède, d'autre part elle ouvre à l'étant un accès direct à la « cause première ». Ce qui procède a ainsi connaissance de ce dont il procède : une connaissance directe, par une identité de conjonction et de communion, ainsi qu'une connaissance par distinction, à travers ce qui incombe à l'étant, à savoir par les actes. Plus loin, dans les propositions 64-65 et dans leurs commentaires, Proclus étaye cette détermination de la connaissance à l'égard de l'identité essentielle de la « cause première ». Parlant des degrés de causalité, il affirme que chaque monade originale donne lieu a deux séries causales : une de subsistances hypostatiques parfaites en elles-mêmes (αὐτοτελῶν ὑποστάσεων), l'autre d'irradiations qui se réalisent dans des hypostases distinctes (ἐλλάμψεων ἐν ἑτέροις τὴν ὑπόστασιν κεκτημένων)[49]. Par conséquent, tout ce qui est est soit (i) dans sa cause selon son principe formel (κατ᾽ αἰτίαν ἔστιν ἀρχοειδῶς), soit (ii) dans une subsistence (καθ᾽ ὕπαρξιν), soit (iii) par participation iconique (κατὰ μέθεξιν εἰκονικῶς)[50]. Et encore plus loin, dans la proposition 112, Proclus affirme que les premiers membres de chaque ordre ont la forme de ceux qui les précèdent (τὰ πρώτιστα μορφὴν). Mais ce lien, signifié par la forme, est évidemment propre à un contexte théorique différent, en l'occurrence à ce qui procède selon l'ordre des unités (*hénades*), non à ce qui procède, comme la totalité, de la « cause première » unique.

5 Remarques conclusives

Concluons brièvement sur les possibilités d'appréhender la cause première et sur les traits spécifiques de la causalité dite « néoplatonicienne » telle qu'elle apparaît chez ces quelques auteurs évoqués. La cause première n'est *cause* que par ce que peut témoigner d'elle quelque chose qui en provient, mais elle-même ne donne lieu ni à une procession ni à un acte de production ou

48 Conclusion du commentaire de la proposition 35 (25).
49 Cf. Proclus, *The Elements of Theology*, Prop. 64.
50 Cf. Proclus, *The Elements of Theology*, Prop. 65.

d'engendrement. La cause première n'est responsable que du retour vers elle de ce qui en provient, et encore, elle n'est responsable de ce retour que par délégation, puisque l'acte du retour revient à ce/celui qui retourne. On dirait que la cause première est cause *comme malgré elle* et qu'elle est déterminée comme cause par ce qu'elle-même n'est pas, bien qu'elle en soit l'origine. Sont ici *en cause* (si on peut dire) tout autant la notion de « cause » que sa désignation de « première ». Le fait d'être cause de ce qu'elle n'est pas satisfait au principe de séparation de ce qui demeure impassible et justifie sa proximité immédiate avec l'Un ou le Bien. Saloustios et Proclus abondent dans ce sens. Pour Victorinus en revanche, qui doit prouver la consubstantialité du Père et du Fils-Logos, la causalité en général et le statut particulier d'une « cause première » soulèvent des difficultés ; le théologien se voit obligé de recourir à une relation de causalité réciproque entre les hypostases et de marquer la différence par l'introduction d'une « précause ».

Est en outre récurrente pour signifier la cause première sa qualification d'acte qui n'agit pas, aussi bien chez Proclus, que chez Plotin, Victorinus ou Saloustios. Porphyre propose l'image de la source qui fait refluer vers elle-même ce qu'elle possède (*Sentence* 44). En raison de ce paradoxe d'acte qui n'agit pas, la cause première est associée au principe mais sans être identifiée à un principe, comme elle n'est pas identifiée non plus au Bien lui-même. Saloustios lui attribue une nature bonne et justifie ainsi le retour vers elle comme le mouvement d'un désir du meilleur. La nécessité de saisir le moyen ou le mode par lequel une cause agit sans agir, puisqu'elle est supérieure à l'acte, a donné lieu à deux interprétations : l'une par la procession, assortie du retournement et de la manence (Porphyre, Proclus), l'autre par un usage du couple acte-puissance, avec un renversement de la prééminence de l'acte au profit de la puissance (Victorinus, Saloustios). Mais dans les deux interprétations une *justification topique* semble s'imposer : l'acte est dans la puissance ; ce qui procède peut y retourner car il était resté tout en procédant ; le multiple est contenu par l'unité ; l'intelligé est dans l'intellect, etc. Sur cette même justification topique repose aussi la compréhension de la totalité. La cause première est cause du *tout* ; on devrait même dire qu'elle n'est cause que du tout, *tout* s'entendant à la fois comme *totalité* et comme *unité*.

Enfin, la cause première n'apparaît ni comme une cause *essentielle* (en tant que première elle est qualifiée de *huperousia* par Saloustios), ni comme une cause *formelle* (elle pourrait tout au plus être considérée comme principe formel, *arkhoeidôs* de ce qui est causé, dit Proclus, mais elle n'est pas forme en elle-même). Cependant, la cause première peut être connue. Elle est connue par ce qui demeure, par la non-séparation d'elle-même et par la communion qui s'engage entre la cause et ce qui retourne à la cause ayant effectué la pro-

cession et boucler le retour. En somme, la cause première est connue sous deux modalités : par les actes qui incombent à ce qui procède et y retourne, et par la conjonction-communion (*sunaphê*, *sunaptein*, *koinônia*) qui a lieu dans l'immanence de la cause elle-même. On retrouve dans le modèle de cette connaissance que décrivent aussi bien Saloustios que Proclus, la connaissance trinitaire que décrivent Victorinus et en partie Basile de Césarée quand ils parlent de la distinction individualisante des opérations propres aux hypostases de la Trinité et de la connaissance réciproque que les hypostases ont entre elles en se reflétant les unes dans les autres de manière iconique et en réalisant ainsi la conjonction et la communion intime parfaite de la Trinité. Bien que Proclus procède par déduction pour démontrer l'existence de la cause première et établir son statut à l'égard du causé et sa séparation à l'égard de tout acte de production, engendrement ou participation, la connaissance que la cause donne d'elle-même au causé n'est pas de l'ordre d'une déduction ou d'une induction formelle, mais se réalise comme *saisie* ou *appréhension* et s'avère immédiate. La cause première étant en dehors de la temporalité, sa connaissance est nécessairement non discursive, ne donnant lieu ni à un jugement par antérieur et postérieur, ni à une distinction d'ordre ontologique (substance, espèce, individu). Cette connaissance, que l'on qualifierait volontiers de *saisie par vision*, répond à la capacité de la cause première de se laisser connaître uniquement dans l'image que l'acte, auquel elle ne s'identifie pas, donne d'elle tout en préservant son caractère strictement aporétique.

Bibliographie

Sources primaires

Aristote, *Métaphysique*, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1933 ; trad. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1991.

Marius Victorinus, *Traités théologiques sur la Trinité*, éd. P. Henry, trad. P. Hadot, Paris, Cerf, 1960.

Numénius, *Fragments*, trad. É. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1973.

Philon d'Alexandrie, *De æternitate mundi*, trad. J. Pouilloux, Paris, Cerf, 1969.

Platon, *Timée*, trad. A. Rivaud, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

Plotin, *Ennéade* IV, 8 [6], 6, trad. L. Lavaud, Paris, GF, 2002 ; *Ennéade* V, 6 [24], 6, trad. L. Lavaud, Paris, GF, 2004 ; *Ennéade* V, 3, 49, 12, trad. F. Fronterotta, Paris, GF, 2009.

Porphyre, *Sentences*, Paris, Vrin, 2005.

Proclus, *The Elements of Theology*, éd., trad., introd. et commentaire par E.R. Dodds, Oxford, Clarendon Press, 1963.

Proclus, *Théologie platonicienne*, éd. et trad. H.D. Saffrey et L.G. Westerink, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

Saloustios, *Des dieux et du monde*, trad. G. Rochefort, Paris, Les Belles Lettres, 1960.

Sources secondaires

Abramowski, L. (2005), « Nicänismus und Gnosis im Rom des Bischofs Liberius : Der Fall des Marius Victorinus », dans *Zeitschrift für antikes Christentum* 8, p. 513-566.

Bussanich, J. (1996), « Plotinus's Metaphysics of the One », dans L.P. Gerson (éd.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, CUP, p. 38-65.

Chiaradonna, R. (2014), « Causalité et hiérarchie métaphysique dans le néoplatonisme : Plotin, Porphyre, Jamblique », dans *Chôra* 12, p. 67-85.

D'Ancona, C. (1996), « Plotinus and Later Platonic Philosophers on the Causality of the First Principle », dans L.P. Gerson (éd.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, CUP, p. 38-65, p. 356-385

Emilsson, E.K. (1999), « The Relation between the One and Intellect in Plotinus », dans J.J. Cleary (éd.), *Tradition of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, London, Ashgate.

Emilsson, E.K. (2007), *Plotinus on Intellect*, Oxford, Clarendon Press.

Ferrari, F. (2007), « Separazione asimmetrica e causalità eidetica nel *Timeo* », dans L.M. Napolitano-Valditara (éd.), *La sapienza di* Timeo. *Riflessioni in margine al Timeo di Platone*, Milano, Vita et Pensiero, p. 147-172.

Ferrari, F. (2010), « Dinamismo causale e separazione asimmetrica in Platone », dans F. Fronterotta (éd.), *La scienza e le cause a partire dalla* Metafisica *di Aristotele*, Naples, Bibliopolis, p. 33-72.

Ferrari, F. (2015), « Asimmetria e non-reversibilità nella metafisica di Platone », dans R. Radice, G. Tiengo (eds), *Seconda navigazione. Omaggio a Giovanni Reale*, Milano, Vita e Pensiero, p. 219-232.

Hadot (1968), *Porphyre et Victorinus*, Paris, Études augustiniennes, 1968.

Michalewski, A. (2014), *La puissance de l'intelligible. La théorie plotinienne des Formes au miroir de l'héritage médioplatonicien*, Leuven, Leuven University Press.

Rutten, C. (1956), « La doctrine des deux actes dans la philosophie de Plotin », dans *Revue philosophique*, 146, p. 100-106.

Tardieu, M. (1996), « Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus », dans *Res Orientales* 9, Bures-sur-Yvette.

Trambrun-Krasker, B. (2006), *Plethon, le retour de Platon*, Paris, Vrin.

Vasiliu, A. (2014a), « Relation absolue et relation relative. La Trinité selon Marius Victorinus et Basile de Césarée », dans *Quaestio* 13, p. 73-101.

Vasiliu, A. (2014b), « Note liminaire. *Des principes et des causes* », dans *Chôra* 12, p. 5-9.

CHAPTER 4

L'Être premier – entre Proclus et Denys l'Aréopagite

Marilena Vlad
Institut de philosophie Al. Dragomir, Bucarest

La perspective de Denys sur l'être (aussi bien que sur la vie et l'intellect) porte une incontestable influence proclusienne[1]. Et pourtant, cette influence ne se résume pas à une simple continuation doctrinale ; Denys reprend certains thèmes de Proclus, mais il les interprète à sa manière. Le premier nom divin discuté par Denys est celui du bien, avec les noms subséquents de lumière, beauté et amour. Bien que son analyse présente déjà des distinctions remarquables par rapport à Proclus, une vraie faille doctrinale s'installe lors du deuxième nom expliqué par Denys, à savoir celui de l'être. Denys reprend la triade qui, dans le néoplatonisme, décrit le niveau intelligible : être, vie, pensée. Cependant, tandis que, chez Proclus, l'être est un niveau distinct de la réalité, qui ne se confond jamais avec le principe premier, pour Denys, au contraire, l'être apparaît en identité avec le bien premier, comme un nom divin appliqué directement au principe. Dans ce qui suit, je discute quelques raisons philosophiques possibles de ce changement doctrinal. J'essaye de montrer que le modèle de participation utilisé par Proclus – qui explique le passage de l'Un absolu à l'être premier – amène à certaines difficultés. Quant à Denys, il renonce au schéma proclusien, qu'il semble connaître très bien. En revanche, il propose un modèle différent. Son but est aussi différent : il ne cherche pas à expliquer le passage de l'Un absolu à la pluralité des êtres, par l'intermédiaire de divers niveaux d'unité, mais, au contraire, il utilise la participation comme méthode

1 L'exégèse moderne montre clairement cette influence. Voir, par exemple, Rorem 1993, p. 164 : « There is a specific way in which the Neoplatonic tradition of interpreting Plato's *Parmenides* may have influenced the Areopagite's organisation of *The Divine Names*. In Neoplatonism, the triad of Being, Life, and Mind was a trio of individual principles standing, hierarchically, between the ineffable One and the lower individual beings, living things, and minds. The Areopagite considered the same three names in the same sequence [...] This triad, coming directly after the first name, Good, is clearly reminiscent of Neoplatonism. But Dionysius ascribed all these names to the 'first principle' (God), which in the Neoplatonic exegesis of Plato could not receive any positive attributes, only negations ». Voir aussi Schäfer 2006, p. 85-86.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, THE NETHERLANDS, 2022 | DOI:10.1163/9789004501331_006
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC 4.0 license.

pour connaître et louer le principe divin ou la théarchie (θεαρχία) en tant que cause de toutes choses.

1 Proclus

Dans les *Éléments de théologie*, l'être premier apparaît dans une certaine tension par rapport à l'Un absolu. Le but de Proclus est celui de montrer le caractère unitaire de l'être premier. Et pourtant, il met aussi l'être à l'écart de l'Un. Il distingue entre l'Un et l'être qui participe à l'Un, mais qui en soi est non-un. En outre, il fait intervenir les hénades, pour réaliser le passage de l'Un à l'être premier[2]. Cette relation comporte quelques aspects problématiques.

Voyons premièrement quels sont les traits qui caractérisent l'être dans la perspective de Proclus. L'être premier est une monade[3], à savoir un principe qui « engendre la multiplicité qui lui est appropriée »[4], mais qui est unique et précède la multiplicité[5]. Il est le premier terme de la série des êtres, et, en tant que tel, il est un et unique[6]. L'être premier est aussi imparticipable (ἀμέθεκτον)[7]. Bien que l'être se retrouve dans toute la pluralité des êtres, il remplit et illumine tout, sans s'identifier à telle ou telle chose, mais restant en soi, avant toutes les choses[8]. Plus précisément, l'être premier est une unité avant la pluralité (ἓν πρὸ τῶν πολλῶν)[9]. En tant qu'imparticipable, il engendre (ἀπογεννᾷ) la pluralité des

2 Comme le note Van Riel 2017, p. 90-91 : « The Henads do not occupy a separate level in reality […] They do not occupy a 'horizontal' plain between the First and Being, but they are, rather, coextensive with the different stages of being in the second hypothesis of the Parmenides ». Voir aussi Van Riel 2001, p. 423 : « les hénades ne constituent pas un niveau séparé, mais elles existent en parallèle avec les différents êtres ». Voir aussi Lloyd 1982, p. 35. Pourtant, si les hénades ne sont pas complètement distincts des êtres, elles ne peuvent pas non plus être complètement identifiés aux êtres, parce qu'alors les classes des êtres constitueraient ce « participant primordial » de l'Un. Or cela est impossible, puisque les êtres sont des unifiés, tandis que, d'après Proclus, le premier participant ne peut pas être un unifié des unifiés. L'hénade est « un des éléments à partir desquels est constituée originairement l'unifié » (ἐξ ὧν τὸ πρώτως ἡνωμένον, ἑνάς) (*Éléments de théologie*, 6). Il y a une différence de niveau et de nature entre les êtres et les hénades.

3 Proclus, *Éléments de théologie*, 115.20-21 : οὐσίας […] τῆς πρώτης, ὡς μονάδος τῶν οὐσιῶν.

4 Proclus, *Éléments de théologie*, 21.4-5 : ἡ μὲν γὰρ μονάς, ἀρχῆς ἔχουσα λόγον, ἀπογεννᾷ τὸ οἰκεῖον ἑαυτῇ πλῆθος. Nous utilisons la traduction par J. Trouillard, Paris, Aubier, 1965.

5 Proclus, *Éléments de théologie*, 21.14 : μιᾶς ἀρχῆς. Voir aussi Proclus, *Éléments de théologie*, 21.15-16 : ἔστιν ἄρα μονὰς μία πρὸ τοῦ πλήθους.

6 Proclus, *Éléments de théologie*, 22.1-2 et 22.16-17.

7 Proclus, *Éléments de théologie*, 101.1-3.

8 Proclus, *Éléments de théologie*, 23.

9 Proclus, *Éléments de théologie*, 24.12.

termes participés[10], qui se trouvent en chaque individu en tant que propriété de tel ou tel participant, mais non pas de tous les participants à la fois[11]. À la manière des imparticipables, l'être premier est inengendré (ἀγένητος)[12]. Dans sa propre série, il n'existe pas à partir d'une autre cause, mais il est la cause des participés[13]. Cette cause productrice se suffit à soi-même (αὔταρκες), se produit soi-même (ἑαυτὸ παράγον) et elle est auto-constituée (αὐθυπόστατον)[14], ce qui implique qu'il existe en soi (ἐν ἑαυτῷ ὂν)[15], sans origine temporelle[16], impérissable[17] et préétemel[18]. En outre, l'être premier est simple et sans parties ; il n'est pas composé (σύνθετον) d'autres éléments[19] et n'a pas de grandeur, mais il est décrit comme étant très unitaire (ἑνοειδέστατον)[20].

L'être véritable et premier – cette monade unique, auto-constituée, inengendrée, simple, unitaire et sans parties – est décrit à la fois comme étant constitué de limite et d'infinité[21]. Il n'est donc pas absolument unitaire, mais, malgré son caractère « très unitaire », il reste une pluralité unitaire[22]. Il n'est pas le principe premier de toutes les choses, mais il s'auto-constitue après le principe premier[23]. Il est très proche de l'Un absolu, mais sans s'identifier à celui-ci. Cet être, qui se suffit à lui-même, n'est pas pour autant l'Un-Bien lui-même, mais il participe de lui (τῷ μετέχειν τοῦ ἀγαθοῦ)[24].

Il y a deux types de difficultés qui transparaissent dans la relation entre l'Un et l'être premier. D'un côté, l'être premier n'est pas une pluralité proprement dite, pour qu'il puisse participer à l'Un à la manière des autres choses plurielles. D'un autre côté, la participation de l'être premier à l'Un par l'intermédiaire des hénades peut soulever quelques apories.

---

10 Proclus, *Éléments de théologie*, 23.4-6 : τὸ μὲν γὰρ ἀμέθεκτον, μονάδος ἔχον λόγον ὡς ἑαυτοῦ ὂν καὶ οὐκ ἄλλου καὶ ὡς ἐξηρημένον τῶν μετεχόντων, ἀπογεννᾷ τὰ μετέχεσθαι δυνάμενα.

11 Proclus, *Éléments de théologie*, 23.9-11 : τὸ δὲ μετεχόμενον πᾶν, τινὸς γενόμενον ὑφ' οὗ μετέχεται, δεύτερόν ἐστι τοῦ πᾶσιν ὁμοίως παρόντος καὶ πάντα ἀφ' ἑαυτοῦ πληρώσαντος. τὸ μὲν γὰρ ἐν ἑνὶ ὂν ἐν τοῖς ἄλλοις οὐκ ἔστιν

12 Proclus, *Éléments de théologie*, 45.1 : Πᾶν τὸ αὐθυπόστατον ἀγένητόν ἐστιν.

13 Proclus, *Éléments de théologie*, 99.1-4.

14 Proclus, *Éléments de théologie*, 40.

15 Proclus, *Éléments de théologie*, 41.8 : πᾶν δὲ τὸ ἐν ἑαυτῷ ὂν αὐθυπόστατόν ἐστι.

16 Proclus, *Éléments de théologie*, 45.

17 Proclus, *Éléments de théologie*, 46.

18 Proclus, *Éléments de théologie*, 109.

19 Proclus, *Éléments de théologie*, 47.

20 Proclus, *Éléments de théologie*, 86.8.

21 Proclus, *Éléments de théologie*, 89.1 : Πᾶν τὸ ὄντως ὂν ἐκ πέρατός ἐστι καὶ ἀπείρου ; voir aussi 89. 5-6 : ἐκ πέρατος ἄρα ἐστὶ καὶ ἀπείρου πᾶν τὸ ὄντως ὄν.

22 Proclus, *Éléments de théologie*, 138.7 : πλῆθος δὲ ἑνιαῖον τὸ ὄν, ὡς ἐκ πέρατος ὂν καὶ ἀπείρου.

23 Proclus, *Éléments de théologie*, 40.20 : ἀνάγκη ἄρα τὸ αὐθυπόστατον εἶναι μετὰ τὸ πρῶτον.

24 Proclus, *Éléments de théologie*, 9.10-14.

2 Comment l'être participe à l'Un

Un premier problème qui se pose concerne l'argument de la participation de toutes les choses à l'Un, qui ouvre les *Éléments de théologie*. Comment cet argument peut-il s'appliquer à l'être premier ? Selon la première proposition des *Éléments*, toute pluralité participe à l'Un (Πᾶν πλῆθος μετέχει πῃ τοῦ ἑνός)[25]. En effet, si une pluralité était complétement dépourvue d'unité, chaque partie qui la compose sera ou bien rien, ou bien plusieurs. Or, de rien, rien ne peut se constituer. Si, par contre, chaque partie était à son tour une pluralité, cela nous entraînerait dans une régression à l'infinie, car chaque partie serait une infinité d'infinités. Or, dit Proclus, aucun être ne peut se constituer d'une infinité d'infinis, car l'infini ne peut pas être excédé, tandis que chaque partie d'une pluralité est excédée par le tout. En conclusion, aucune pluralité ne peut être complètement dépourvue d'unité, mais participera nécessairement à l'Un.

Pourtant, comment appliquer cet argument au cas de l'être premier, véritable et unitaire ? En effet, pour montrer que l'infinité d'infinis ne peut pas exister, on doit imaginer chaque partie de la pluralité (τῶν [...] πολλῶν ἕκαστον), on doit admettre qu'il y a des parties qui composent l'être, dont chacune – dans l'absence de l'unité – risquerait d'être plurielle, à savoir composée de nouveau d'autres parties, dans une régression infinie. Pourtant, l'être véritable n'a pas vraiment des parties, mais il est décrit comme étant « indivisible et simple »[26], en tant qu'il est auto-constitué. Il est vrai que Proclus décrit l'être premier comme une pluralité unitaire (πλῆθος ἑνιαῖον), en tant qu'il est constitué de limite et d'infinité[27]. Mais il ne s'agit pas d'une pluralité proprement dite. La limite et l'infinité ne fonctionnent pas comme des parties distinctes dans le cadre de l'être premier[28]. Il n'y a pas vraiment une opposition, ni une distinction entre la limite et l'infinité, mais plutôt une identité, car les deux expriment le même caractère indivisible de l'être premier. Ainsi, l'être véritable est infini

25 Denys reprend lui-aussi cette affirmation, en disant que rien de ce qui est n'est dépouvu d'unité (voir, par exemple, *Les noms divins*, XIII, 2). Voir Mueller-Jourdan 2013. Pourtant, comme nous alons le montrer, ce qui change dans le cas de Denys c'est la relation entre l'Un en tant que principe et cause de toutes les choses et l'être premier.

26 Proclus, *Éléments de théologie*, 47.1 : ἀμερές ἐστι καὶ ἁπλοῦν.

27 Proclus, *Éléments de théologie*, 138.7-8 : πλῆθος δὲ ἑνιαῖον τὸ ὄν, ὡς ἐκ πέρατος ὂν καὶ ἀπείρου.

28 En effet, même avant l'Être, les deux principes ne subsistent pas en dualité. Cf. Van Riel 2001, p. 418 : « l'illimité (qui se présente primordialement comme puissance génératrice) n'aura jamais une existence séparée, dissociée du limitant ».

seulement en puissance, mais cette infinité n'implique pas une grandeur, un nombre et donc, une pluralité proprement dite[29]. Au contraire, l'être premier est infini en tant qu'indivisible[30]. En outre, l'être véritable est limité, toujours en tant qu'il est indivisible (ἀμερές)[31]. Alors, la limite et l'infinité ne composent pas une vraie dualité, qui risquerait de se décomposer infiniment en d'autres pluralités et qui ait ainsi besoin d'une unité encore plus simple, avant lui. L'être premier ne semble pas être une pluralité proprement-dite, constituée de parties, pour qu'il ait besoin de participer à l'Un.

En tant que monade, l'être est seulement *un* (ἕν ἐστι μόνον)[32]. Il est vrai que Proclus dira que l'être est un unifié, parce que l'être, la vie et l'intellect sont « tous en tous »[33]. Pourtant, dans la proposition 161, il montre que, avant l'être coordonné à l'intellect, il faut y avoir un être qui existe en soi, au-delà de la participation. L'être véritable rend l'intellect parfait, mais sans quitter son statut transcendant et unitaire[34].

Cependant, un deuxième argument proclusien – concernant la nécessité de participer à l'Un – vient rejoindre le premier. En effet, l'être n'est pas la même chose que l'Un[35]. Il est un unifié, qui devient unitaire seulement par participation à l'Un[36]. Mais alors, en quoi est-il différent ? Quoi *d'autre* est l'être, en dehors de cette participation ? Proclus semble distinguer radicalement l'être et l'Un, lorsqu'il montre que participer à l'un c'est être à la fois *un* et *non-un*. Celui qui participe n'est pas l'Un lui-même, mais il devient un (ἓν γενέσθαι), par l'unité qui lui advient[37]. Afin de pouvoir participer à l'Un et de devenir un, le participant doit avoir un caractère distinct de l'Un[38], car autrement, il est déjà un et il ne peut pas devenir ce qu'il est déjà. Le participant devient un, mais,

29 Proclus, *Éléments de théologie*, 86.1-2 : Πᾶν τὸ ὄντως ὂν ἄπειρόν ἐστιν οὔτε κατὰ τὸ πλῆθος οὔτε κατὰ τὸ μέγεθος, ἀλλὰ κατὰ τὴν δύναμιν μόνην.

30 En effet, « c'est selon la puissance que l'être authentique est infini. […] Et plus il est un et plus il est indivisible, plus il est infini » (*Éléments de théologie*, 86.10-12).

31 Proclus, *Éléments de théologie*, 89.

32 Proclus, *Éléments de théologie*, 22.15.

33 Proclus, *Éléments de théologie*, 115.5 : πάντα δέ ἐστιν ἐν πᾶσιν.

34 Pour la structure de la triade être-vie-intellect chez Proclus, voir D'Hoine 2017.

35 Proclus, *Éléments de théologie*, 115.9-10.

36 Proclus, *Éléments de théologie*, 3.

37 Proclus, *Éléments de théologie*, 2.3-4. Cf. Proclus, *Éléments de théologie*, 3.8 : ἕξει τὸ ἓν ἐγγενομένου τινὸς ἐν αὐτοῖς ἑνός. Voir aussi Proclus, *Théologie platonicienne*, III, 13.14, où l'être est décrit comme « ce qui a besoin d'une unité qui lui vient d'ailleurs » (τὸ δεόμενον ἑνότητος ἀλλαχόθεν).

38 Proclus, *Éléments de théologie*, 3.3 : εἰ γὰρ γίνοιτο ἓν ἃ μὴ ἔστιν ἓν καθ' αὑτά.

en lui-même, il est non-un[39]. Il est quelque chose d'autre, différent de l'Un[40]. Il devient un, à partir d'un état où il n'était pas un[41].

Participer à l'Un c'est subir la condition de l'unité (ᾧ δὲ πέπονθεν, ἕν), tandis que, pour pouvoir subir cette condition, il faut être quelque chose d'autre que l'un (παρὰ τὸ ἓν ἄλλο τι ὄν). Paradoxalement, il faut être plus que l'un (ᾧ μὲν ἐπλεόνασεν, οὐχ ἕν)[42], pour pouvoir devenir un. En effet, Proclus dit que ce *non-un* est aussi un *un* (καὶ οὐχ ἕν ἐστι καὶ ἕν), sauf qu'il n'est pas l'Un absolu, l'Un en soi, mais il est un « un qui est » (οὐχ ὅπερ ἓν ἀλλ' ἓν ὄν)[43]. Il n'y a donc pas un « non-un » radical, en tant que manque total de l'unité, mais le participant à l'un est un *un* déterminé, un *un* qui *est*.

Et pourtant, en quoi consiste cette différence de l'être premier par rapport à l'Un, et qu'est-ce que l'être en soi, avant de devenir un ? Commençons par remarquer qu'il y a une certaine ambiguïté concernant le statut même des hénades. Car Proclus dit que « tout ce qui participe à l'Un est à la fois un et non-un »[44]. Or, les hénades constituent le premier participant et le premier unifié[45]. Ensuite, les êtres participent des hénades. On pourrait alors déduire que les hénades elles-aussi ont déjà ce statut d'un et de non-un à la fois, puisqu'en tant que pluralité, elles ne sont plus l'Un premier, mais elles sont après l'Un, tout comme les intellects sont après l'intellect premier[46]. En conséquence, il

39 Proclus, *Éléments de théologie*, 2.9 : οὐχ ἓν καθ' αὑτὸ ὑπάρχον ; ibid., 3.2 : αὐτὸ μὲν γὰρ οὐχ ἕν ἐστι.

40 Proclus, *Éléments de théologie*, 2.10 : παρὰ τὸ ἓν ἄλλο τι ὄν ; voir aussi 4.8 : τοῦ ἑνὸς ἕτερον.

41 Proclus, *Éléments de théologie*, 3.7-8 : γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ἑνὸς πρότερον.

42 Proclus, *Éléments de théologie*, 2.10.

43 Proclus, *Éléments de théologie*, 2.7.

44 Proclus, *Éléments de théologie*, 2.1.

45 Proclus, *Éléments de théologie*, 6.6-7 (εἰ γὰρ ἔστι τὸ αὐτοέν, ἔστι τὸ πρώτως αὐτοῦ μετέχον καὶ πρώτως ἡνωμένον. τοῦτο δὲ ἐξ ἑνάδων) Il est vrai qu'ailleurs, Proclus montre que les hénades ne participent en rien (voir ibid., 118, mais aussi *Commentaire sur le Timée*, 1903-1906). Voir aussi Guérard 1982, qui montre que les hénades procèdent de l'Un, plutôt que de participer à lui (spécialement p. 76). Et pourtant, dans ce contexte, Proclus parle de l'unifié premier, constitué d'hénades, comme d'un premier participant à l'Un.

46 Voir *Éléments de théologie*, 21.30-31 (μετὰ τὸ ἓν ἄρα τὸ πρῶτον ἑνάδες). Butler 2005, p. 98 montre que le principe Un ne peut même pas être considéré séparément par rapport aux hénades : « There is no such thing as the One Itself, if we mean something different than the henads ; Godhood is nothing but the Gods themselves ». Une telle distinction impliquerait, selon Butler, que les hénades ont moins d'unité, ce qui veut dire que l'Un aussi perd sa perfection. Cette interprétation est critiquée par MacIsaac 2007, voir notamment p. 148, note 27. En revanche, Butler 2008, p. 94, insiste sur « the concrete individuality of the henads, not as logical counters, but as *unique individuals* and the real agents of the causality attributed to the One ».

semblerait que l'être reçoit son caractère unitaire à partir de quelque chose qui est déjà un, mais aussi non-un (à savoir non pas l'Un absolu), bien que la série des hénades soit ensuite décrite comme « assimilée à l'Un et au Bien »[47].

Voyons comment se produit ce passage, ce processus par lequel l'être premier et indivisible participe aux hénades et comment il est engendré. En effet, l'être est le premier participant aux hénades[48]. Proclus décrit ce processus non pas comme si « un autre » et un « non-un » recevait l'unité, mais plutôt dans le sens où les hénades engendrent les êtres en multipliant leur caractère propre (à savoir l'unité et la bonté particulière de chacune). La puissance unitaire des dieux (donc, des hénades divines) détient en elle-même les puissances de tous les êtres. Par cette puissance unitaire, les dieux remplissent toute chose d'eux-mêmes[49]. Les hénades s'épanchent dans tous les ordres subordonnés, en multipliant leurs transmissions, bien qu'ils gardent leur caractère unitaire à travers cette procession[50]. Chaque hénade est une unité déterminée et une bonté déterminée[51]. Elle transmet ce caractère de bonté et d'unité, dont elle est remplie. Mais alors, à quoi transmet-elle ce caractère ? Y a-t-il quelque chose de « non-un » qui reçoit le caractère unitaire ?

On pourrait comprendre qu'il y a déjà quelque chose qui reçoit cette bonté, parce que Proclus dit que l'Un « fait tout subsister »[52] et que de lui, les êtres reçoivent leur simple fait d'être, tandis que l'hénade impose son caractère propre sur tel ou tel être participant, de sorte que le caractère suressentiel de l'hénade apparaît dans le participant sous le mode de l'être (οὐσιωδῶς)[53]. Mais, plus loin, Proclus dit que les hénades produisent les êtres tout en se produisant elles-mêmes, et que rien ne peut exister sans les dieux, ni hors des dieux[54]. De la sorte, si les hénades transmettent leur caractère propre, ce n'est pas vers un « non-un » qui serait en soi dépourvu d'unité avant de participer aux hénades. Il s'agit plutôt d'une transmission dans le cadre de l'hénade même, de cette puissance infinie mais unitaire de l'hénade qui se communique, menant à

47 Proclus, *Éléments de théologie*, 119.6-7 : ἑνοειδής τέ ἐστι καὶ ἀγαθοειδὴς.

48 Proclus, *Éléments de théologie*, 139.1-2 : Πάντα τὰ μετέχοντα τῶν θείων ἑνάδων, ἀρχόμενα ἀπὸ τοῦ ὄντος.

49 Proclus, *Éléments de théologie*, 121.6 : πάντα πεπληρώκασιν ἑαυτῶν.

50 Proclus, *Éléments de théologie*, 125.

51 Proclus, *Éléments de théologie*, 133.4.

52 Proclus, *Éléments de théologie*, 137.2.

53 Proclus, *Éléments de théologie*, 137.

54 Proclus, *Éléments de théologie*, 144.3. Voir aussi Proclus, *Éléments de théologie*, 144.12-13 : « si un être s'écarte des dieux [...] il se retire dans le néant » (ἀποστὰν δέ τι τῶν θεῶν, [...] εἰς τὸ μὴ ὂν ὑπεξίσταται καὶ ἀφανίζεται).

l'existence ce qu'elle « est » déjà en quelque sorte, sous le mode de la puissance et de manière unitaire[55].

Ainsi, il y a un paradoxe qui subsiste dans la pensée de Proclus. L'Être peut et doit participer à l'Un parce que l'Être est autre que l'Un, car ce n'est pas la même chose que d'être et d'être un. Pour pouvoir participer à l'Un, l'Être doit avoir le caractère du non-un et d'un « autre » par rapport à l'Un. Pourtant, ce non-un de l'Être qui, logiquement devrait précéder la participation à l'Un, ne peut pas être expliqué comme consistant en « quelque chose », comme étant un caractère spécifique proprement dit. Le seul sens qu'on peut lui donner est celui de la différence entre l'imparticipable et le participant. En ce sens, le non-un ne précède pas la participation et n'explique donc pas sa nécessité, mais intervient seulement *après* la participation, comme son effet logique. L'Être est (ou se montre comme) non-un, seulement en tant qu'il participe à l'Un, donc, en tant que participant ; mais il n'est pas un *non-un* en soi, pour qu'il ait besoin de participer à l'Un, faute de quoi il risquerait de se dissiper dans le rien ou dans l'infini. On se retrouve alors avec la question évoquée plus haut : pourquoi l'Être premier, unitaire, simple et sans parties, a-t-il besoin de participer à l'Un, puisqu'il n'est pas une pluralité de parties qui, dépourvu d'un, risquerait de tomber dans une régression à l'infini, et puisqu'il est impossible de le concevoir en tant que non-un qui aurait besoin de recevoir l'unité ?

Lorsque Denys reprend le problème de l'être, il ne le conçoit plus dans un rapport d'opposition à l'Un, en tant que l'être (et toute autre chose) serait en lui-même un non-un, tandis que l'Un absolu transcende l'être à la façon d'un non-être par excellence. Au contraire, il va essayer d'argumenter que l'Un en lui-même est l'être par excellence[56]. Il n'admet plus l'être premier comme un niveau de la réalité distinct de l'Un ; par contre, il introduit un sens de l'être qui n'existait pas dans la perspective néoplatonicienne : l'être au-delà de l'être. Dieu sera « celui qui est de façon suressentielle » (ὤν ἐστιν ὁ θεὸς ὑπερουσίως)[57].

---

55 Siorvanes 1996 remarque que « unity is the fundamental existence, which gives rise to reality. So the henads' *hyparxis* is the institution of existence ; it may be called the root-being. » (p. 170).

56 Voir, par exemple, Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, I, 11, p. 136.3, où le principe premier est décrit comme « Être-Un » (τὸ ἓν ὄν), expression qui, pour les néoplatoniciens, indique l'intellect divin, à savoir de l'être unitaire. Nous utilisons la traduction par Y. de Andia : Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins. La théologie mystique*, col. « Sources chrétiennes », vol. 578-579, Cerf, Paris, 2016. Nous indiquons les pages du texte grec édité par Beate Regina Suchla : Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, *Corpus Dionysiacum I*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1990.

57 Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, II, 11, p. 136.1.

3 La participation par l'intermédiaire des hénades

La participation à l'Un devient encore plus compliquée lorsqu'on se pose la question de la manière concrète dont celle-ci se réalise. En effet, Proclus commence les *Éléments de théologie* par dire que toute pluralité participe de l'Un. Le principe de toute choses est précisément celui duquel toute chose participe[58]. Et pourtant, l'Un lui-même ne peut pas vraiment être participé par aucune chose, mais il est imparticipable, car autrement, il risque de devenir l'unité d'un individu et cesse d'être la cause de toutes les choses. La solution bien connue de ce paradoxe consiste à dire que l'Un lui-même reste imparticipable, tandis que les choses participent à l'Un non pas directement, mais par l'intermédiaire des hénades. La participation proprement dite n'apparaît qu'au niveau des hénades, chaque hénade étant un « un » participable[59].

3.1 *L'unifié des hénades en tant que premier participant*

Et pourtant, pour montrer la nécessité des hénades, Proclus utilise ce qu'il appelle un « participant primordial ». Après l'Un, on a besoin d'un premier participant, à savoir le premier unifié, qui doit être un unifié des hénades[60]. Ce premier participant – qui n'est pas de l'ordre des êtres, mais de l'ordre des hénades – suggère la possibilité de participer directement à l'Un. Si, dans le cas des êtres, le problème se résout – puisque les êtres ne participent pas directement à l'Un, mais aux hénades participables, tandis que l'Un reste imparticipable –, dans le cas des hénades, il n'y a plus un autre terme moyen. L'unifié des hénades, en tant que « participant primordial », participe directement à l'Un[61].

---

58 Proclus, *Éléments de théologie*, 100.13-14 : πάντων γὰρ ἀρχή ἐστιν ἧς πάντα μετείληφε· μετείληφε δὲ μόνου πάντα τοῦ πρώτου. On peut voir aussi la proposition 11, où il est dit que les êtres participent au Bien, qui est identique à l'Un.

59 Proclus, *Éléments de théologie*, 116.1 : « Tout dieu est participable, sauf l'un ». Sur l'origine des hénades, voir Saffrey, Westerink 1978, qui montrent que « la théorie des hénades comme divinités intermédiaires entre l'Un-Bien, premier dieu, et les dieux intelligibles, est due au maître de Proclus, le philosophe Syrianus » (p. IX). Dillon 1972, p. 102-106, fait remonter la théorie des hénades jusqu'à Jamblique. Voir aussi Clark 2010.

60 Proclus, *Éléments de théologie*, 6.6 : « s'il y a une unité pure (τὸ αὐτοέν), il y a un participant primordial (τὸ πρώτως αὐτοῦ μετέχον) ». Dans la *Théologie platonicienne*, III, 11.23-12.2, Proclus démontre la nécessité des hénades à partir du fait que l'Un absolu est une hénade, ce qui implique qu'il doit avoir une pluralité unitaire d'hénades, que l'Un produit à la façon dont chaque monade produit une pluralité apparentée.

61 Il est vrai que, plus tard Proclus (*Éléments de théologie*, 118.6) dit que dans les hénades il n'y a rien par participation, mais sous le mode causal. Voir en ce sens Butler 2005, qui remarque : « In Proclus, participation as such tends to be superseded by a more general relationship, that between a manifold (*plêthos*) or class (*taxis*) and its principle or

Mais quelle est la nature de cet unifié primordial, composé d'hénades ? On pourrait croire qu'il s'agit de toutes les hénades, vues dans leur unité primordiale[62]. En effet, dans la proposition 21, l'Un est envisagé comme une sorte de monade de toutes les hénades[63]. Proclus dit que, pour chaque monade, il y a une série unique qui « d'un bout à l'autre tient de sa monade sa descente vers la multiplicité »[64], et chaque monade transmet à sa série un caractère identique (τὸ γὰρ ἐν παντὶ τῷ πλήθει ταὐτὸν)[65]. Appliqué aux hénades, cela impliquerait que toutes les hénades participent à l'Un dans la mesure où toutes reçoivent leur caractère unitaire, car toutes les hénades sont des états d'unité communiqués par l'Un[66].

Pourtant, plus tard, Proclus introduit une distinction entre les hénades, à partir de l'analogie entre l'Un (monade des hénades) et les monades dans le registre de l'être. Il déduit que « les hénades se distribuent en deux sortes de nombres »[67] : les parfaites – qui sont toujours participées et s'assimilent à leur monade[68] – et les non-parfaites. À cause de leur imperfection (τῷ ἀτελεῖ), les réalités non-parfaites sont éloignées de la monade[69] et subsistent « dans des sujets extrinsèques »[70]. Mais alors, on ne peut pas admettre un unifié de toutes les hénades si, parmi ces hénades, les unes sont assimilées à l'Un, tandis que d'autres n'existent même pas en elles-mêmes, mais seulement dans les choses qui en participent. La distinction entre les hénades s'accentue dans la proposition 114, où les hénades parfaites sont identifiées aux dieux, tandis que les autres hénades ne sont pas des dieux. Dans la proposition 113, Proclus

---

monad » (p. 88). Pourtant, lorsque Proclus introduit les hénades, son argument s'appuie sur la nécessité d'un premier participant.

62 Comme le remarque Chlup 2012, p. 114 : « Though contained within the One, they never really stand out as multiple entities, 'pre-subsisting' in it in an unspeakable and entirely unitary manner. It is only from the perspective of the lower participating hypostases that they stand out as actually pluralistic. In themselves in their own mode of existence (*kath' hyparxin*) they are unitary to an absolute degree ».

63 Proclus, *Éléments de théologie*, 21.30-31 : μετὰ τὸ ἓν ἄρα τὸ πρῶτον ἑνάδες.

64 Proclus, *Éléments de théologie*, 21.5-6 : διὸ καὶ μία σειρὰ καὶ μία τάξις, ἣ ὅλη παρὰ τῆς μονάδος ἔχει τὴν εἰς τὸ πλῆθος ὑπόβασιν. MacIsaac 2007 note : « The henads are really the first determinate principles in the universe. They are the result of the application to the One of the metaphysical rule that any monadic principle generates not only effects which stand as a lower taxis, but co-ordinate terms that hold a lower place in the same taxis » (p. 146).

65 Proclus, *Éléments de théologie*, 21.9.

66 Proclus, *Éléments de théologie*, 63.13-14.

67 Proclus, *Éléments de théologie*, 114.3 : εἰ γὰρ τῶν ἑνάδων διττὸς ὁ ἀριθμός.

68 Proclus, *Éléments de théologie*, 64.14 : ὁμοιοῦνταί πῃ πρὸς ἐκείνην.

69 Proclus, *Éléments de théologie*, 64.16 : τῆς πάντα τελειούσης ἀφεστήκασιν.

70 Proclus, *Éléments de théologie*, 64.2-3 : ἐν ἑτέροις τὴν ὑπόστασιν κεκτημένων. Sur la distinction entre les hénades parfaites et les hénades imparfaites, voir Meijer, 1992.

parle d'un nombre divin (à savoir le nombre des hénades parfaites) qui est un nombre unitaire. Il semblerait donc que, en fin de compte, le « participant primordial » de l'Un n'est pas un unifié de toutes les hénades, mais seulement des hénades parfaites, qui constituent le nombre divin. Ce nombre divin, composé de toutes les hénades parfaites, est « apparenté et connaturel à l'un et au bien » (συγγενὴς καὶ ὁμοφυὴς)[71] et il est un nombre unitaire[72].

3.2 *L'unifié des hénades et les unifiés d'unifiés*

L'argument par lequel Proclus impose l'existence des hénades peut soulever des problèmes. Celui-ci consiste à dire que le premier participant à l'Un ne peut pas être un unifié constitué d'autres unifiés, parce qu'alors chaque unifié serait composé à son tour d'autres unifiés, dans une régression à l'infini[73]. Alors, l'unifié primordial doit être composé de hénades, car le premier participant à l'Un ne peut pas être une pluralité infinie. En effet, conformément à la première proposition, il ne peut y avoir quelque chose composé d'une *infinité* de choses[74]. Proclus exclue donc l'infinité de la proximité de l'Un. Or, plus tard, Proclus dira que les hénades elles-aussi comportent la limite et l'infinité[75], de sorte que l'infinité repoussée en tant que nombre infini, revient sous une autre forme (à savoir en tant que puissance infinie). Cependant, l'Être premier lui-aussi est une infinité dans le sens de la puissance, et non pas du nombre[76], de sorte qu'il ne risque pas de se décomposer dans des unifiés infiniment composés d'unifiés. Et pourtant, il ne peut pas participer à l'Un directement, sans l'intermédiaire des hénades.

En outre, si une infinité infiniment composée de choses est impossible, il faudrait déduire qu'elle est impossible non seulement dans le cas du premier unifié, mais aussi après celui-ci. Un unifié infiniment composé d'unifié devrait être tout simplement inacceptable. Or, dans la proposition 6, Proclus semble admettre tacitement que les autres unifiés (qui ne sont pas composés de hénades), sont des unifiés infiniment composés d'unifiés (en effet, c'est là la raison pour laquelle ces unifiés ne peuvent pas jouer le rôle de premier participant). De la sorte, l'infinité d'infinis supprimée dans la première proposition est réadmise tacitement dans la sixième proposition. Il est vrai que Proclus nie

71 Proclus, *Éléments de théologie*, 114.5.
72 Proclus, *Éléments de théologie*, 113.1: πᾶς ὁ θεῖος ἀριθμὸς ἑνιαῖός ἐστιν.
73 Proclus, *Éléments de théologie*, 6.1: πᾶν πλῆθος ἢ ἐξ ἡνωμένων ἐστὶν ἢ ἐξ ἑνάδων.
74 Proclus, *Éléments de théologie*, 1.11: οὔτε γὰρ ἐξ ἀπειράκις ἀπείρων ἐστί τι τῶν ὄντων.
75 Proclus, *Éléments de théologie*, 159.1: Πᾶσα τάξις θεῶν ἐκ τῶν πρώτων ἐστὶν ἀρχῶν, πέρατος καὶ ἀπειρίας. Sur le sens de cette proposition, voir Van Riel 2001.
76 Proclus, *Éléments de théologie*, 86.1.

la possibilité d'admettre un infini en acte, démontrant qu'un être infiniment composé d'infinis est absurde, puisque l'infini ne peut être excédé, tandis que chaque être est excédé par le tout[77]. Pour éviter l'infini dans les êtres, Proclus impose la participation de toute pluralité à l'Un. Mais ensuite, dans la proposition 6, il semble que tout être reste infiniment infini, bien qu'il s'agisse d'un infini caché à chaque pas sous le cadre d'un certain unifié.

4 Les êtres et les caractères suressentiels des êtres

La relation entre l'être et les niveaux précédents est encore plus compliquée, lorsque Proclus distingue entre ce que l'être reçoit de l'Un et ce qu'il reçoit des hénades. L'Un donne aux êtres le simple fait d'être[78], tandis que l'hénade « détermine (ἀφορίζουσα) par elle-même l'être favorisé de sa participation et qui exprime en lui sous le mode essentiel son caractère (τὴν ἰδιότητα) suressentiel »[79]. Mais comment appliquer cela à l'Être premier ? Si l'on suit l'explication de la proposition 137, il semblerait que l'Être premier aussi a un caractère déterminé, une propriété (ἰδιότητα), qui se trouve sur-essentiellement (ou sous un mode qui dépasse l'être) dans les hénades et qui, ensuite, se manifeste essentiellement (ou sous le mode de l'être) dans l'Être premier.

Il y a, donc, au niveau des hénades, un être *suressentiel* (ou un être sous un mode au-delà de l'être) qui se communique à l'Être premier *sous le mode de l'être*. On pourrait déduire que l'hénade a déjà le caractère (ἰδιότητα) de l'être (bien que sur un mode suressentiel). C'est précisément cette idée d'un être suressentiel que Denys va reprendre et développer, bien qu'il aille le situer non pas au niveau des hénades, mais au niveau du principe premier.

Dans le contexte des *Éléments de théologie*, l'Un donne le simple fait d'être (ἁπλῶς μὲν εἶναι)[80]. Donc, à partir de l'Un, l'Être premier reçoit déjà ce simple fait d'être. Mais on peut se demander si ce n'est précisément ce fait d'être (ἁπλῶς εἶναι) qui est ce caractère unique (τὸ ταὐτὸν)[81] que la monade de l'Être transmet ensuite dans toute la série des êtres et si, dans ce sens, ce « fait d'être » n'est précisément l'Être premier tout court. Or, après la proposition 137, il

77 Proclus, *Éléments de théologie*, 1.11-12 : τοῦ γὰρ ἀπείρου πλέον οὐκ ἔστι, τὸ δὲ ἐκ πάντων ἑκάστου πλέον.

78 Proclus, *Éléments de théologie*, 137.4-5 : ἁπλῶς μὲν εἶναι τοῦ ἑνὸς ποιοῦντος.

79 Proclus, *Éléments de théologie*, 137.7-8 : αὕτη οὖν ἐστιν ἡ καθ' ἑαυτὴν ἀφορίζουσα τὸ μετέχον αὐτῆς ὂν καὶ τὴν ἰδιότητα τὴν ὑπερούσιον ἐν αὐτῷ δεικνύουσα οὐσιωδῶς.

80 Proclus, *Éléments de théologie*, 137.4-5 : ἁπλῶς μὲν εἶναι τοῦ ἑνὸς ποιοῦντος.

81 Proclus, *Éléments de théologie*, 21.9.

semble qu'après ce caractère d'être, l'Être premier a encore besoin d'autre chose : à savoir de la propriété d'être (ἰδιότητα) reçue à partir des hénades. En outre, il semblerait que l'Être premier *est* seulement à titre secondaire, tandis que, premièrement, c'est l'hénade qui *est*. Si chaque hénade donne à l'être qui en participe la propriété qu'elle détient de façon suressentielle, cela implique que les hénades ont toutes les caractères des êtres, mais seulement de façon suressentielle. Les hénades deviennent ainsi des êtres suressentiels. C'est comme si les choses (ou les caractéristiques de toutes les choses) existaient déjà suressentiellement, avant d'exister en tant que tel.

On a donc l'Un (la source du fait d'être), ensuite l'hénade (qui a la propriété de l'être, mais de façon suressentielle), ensuite l'Être premier, qui participe à l'hénade, mais qui n'est pas participé par les autres êtres, ensuite les êtres participés, engendrés par l'Être premier, et ensuite les êtres proprement dits, à savoir les êtres participants. Mais si le caractère de l'être (qui est présent suressentiellement dans l'hénade) est *participé* (et reçu) par l'Être premier, ce même caractère, une fois dans l'Être premier (et donc, non plus suressentiel) devient *imparticipable*. Évidemment, il est imparticipable par rapport aux êtres subordonnés, multiples, que l'Être premier transcende. Et pourtant, l'hénade elle-aussi transcende tous les êtres, non seulement les êtres inférieurs et pluriels, mais aussi l'Être premier, monadique, parce que les hénades sont au-delà de l'être. Mais alors, il semblerait que les hénades sont participables parce que l'Un a besoin d'une pluralité de participables après lui (qui garantissent qu'il reste imparticipable), bien que, par rapport aux êtres, elles devraient rester imparticipables, puisqu'elles transcendent tout être, étant, suressentiellement, ce que les êtres seront essentiellement.

En outre, Proclus dit que les hénades (les dieux) sont au-delà de l'être, tout comme l'Un, le premier dieu, est au-delà de l'être[82]. Or, d'après la proposition 137, les hénades ont un statut ambigu : elles ne sont pas des êtres, et pourtant, elles ont les propriétés des êtres, bien que sous un mode suressentiel. Mais, si elles ont déjà les propriétés des êtres, en quoi sont-elles suressentielles ? Elles sont suressentielles parce qu'elles sont semblables à leur cause, à savoir à l'Un[83]. Pourtant, par elles-mêmes, à savoir par leur caractère propre (qui les distingue entre elles), elles semblent déjà de l'ordre de l'être, elles reproduisent les caractères des êtres, mais à un niveau divin, en tant que dieux.

Les hénades sont introduites dans les *Éléments de théologie* comme la pluralité spécifique à l'Un[84]. Ce que donne l'Un aux hénades – en tant que monade

82 Proclus, *Éléments de théologie*, 115. 20-21.

83 Proclus, *Éléments de théologie*, 115.19-21 : ταύτῃ γὰρ ὅμοιοι ἔσονται.

84 Proclus, *Éléments de théologie*, 113.8-11.

de cette pluralité – c'est le caractère de l'unité. Mais d'où reçoivent-elles leurs caractères spécifiques, qu'elles vont ensuite transmettre aux êtres déterminés ? Proclus parle des différentes natures des hénades[85]. Ensuite, il montre que les hénades sont inconnaissables par elles-mêmes, et que les propriétés des dieux sont connues seulement à partir des participants[86]. Proclus sauvegarde ainsi le caractère essentiellement inconnaissable des hénades divines. Mais le vrai problème est différent : pour que les hénades puissent transmettre ces propriétés aux êtres[87], elles doivent les posséder elles-mêmes. Si les hénades ont des propriétés spécifiques (ἰδιότητας) et différentes, comment telle ou telle propriété spécifique à un tel être est en même temps spécifique à telle ou telle hénade, bien que l'hénade devrait transcender toute propriété de l'être ? La réponse de Proclus – ou la précaution qu'il prend – consiste à dire que les hénades sont déterminées en tant que telle ou telle, non pas comme les êtres, mais « à titre de cause » (ὡς κατ' αἰτίαν)[88]. Mais cela explique seulement le passage des hénades aux êtres (à savoir le fait que les êtres sont, en tant qu'effets, ce que les hénades sont en tant que causes) ; pourtant, cela n'explique pas comment les hénades elles-mêmes arrivent à posséder déjà les caractères des êtres, bien que, originairement, elles sont censées être des unités simples, qui expliquent comment les êtres participent à l'Un, sans affecter le caractère imparticipable du principe premier.

Comme l'explique G. MacIsaac, chaque hénade est non seulement unitaire, mais aussi bonne ; leur caractère distinct vient du fait que chacune est une certaine bonté[89]. Cependant, si l'Un accorde aux hénades d'être une unité, mais aussi une bonté particulière et déterminée, les hénades ne sont pas différentes entre elles en tant qu'unités, mais elles semblent différer en tant que bontés déterminées, si l'on juge d'après leurs effets, à savoir d'après les séries auxquelles elles font passer essentiellement leur caractère suressentiel.

85 Proclus, *Éléments de théologie*, 162.5 : τὰς ὑποστάσεις αὐτῶν τὰς διαφόρους.

86 Proclus, *Éléments de théologie*, 162.7-9 et 123.

87 Proclus, *Éléments de théologie*, 137.

88 Proclus, *Éléments de théologie*, 163.7. Voir aussi Butler 2005, qui montre que les hénades ne sont pas distinctes à la manière des êtres.

89 MacIsaac 2007 : « because in Proclus one and good are convertible, each henad is not only a one, it is a good. So good, as much as one, is the determination which the monad of the *taxis* of henads, which is the One itself, confers on its *taxis* » (p. 158). Voir aussi Chlup 2012 : « the several henads and the excellences of the several gods are distinguished by their peculiar divine individuality (*idiotes*), so that each in respect of some especial individuation (*idioma*) of goodness renders all things good, perfecting or preserving in unity or shielding from harm. Each of these peculiar individualities is a particular good (*ti agathon*), but not the sum of good » (p. 113).

Comment donc, l'Un et le Bien indéterminé peut-il transmettre aux hénades l'unité comme un caractère identique, tandis qu'il transmet la bonté dans des manières distinctes ? La réponse, d'après MacIsaac, consiste à dire que l'hénade est une entité autosuffisante, ce qui veut dire qu'elle se donne le bien (reçu de l'Un) à elle-même, à sa propre manière[90] (à savoir, dans une manière particulière, déterminée). Pourtant, il subsiste une certaine contradiction entre le fait que, d'un côté, les hénades sont déterminées et chacune se détermine elle-même, dans sa propre autosuffisance, tandis que, d'un autre côté, elles sont apparentées à l'Un et de même nature que lui, bien que l'Un ne soit pas déterminé en aucune façon[91].

Denys reprendra l'idée d'une propriété suressentielle présente au-delà de l'être déterminé. Pourtant, il ne situe plus cette propriété dans le registre des hénades, auxquelles il renonce, mais il la situe au niveau du principe premier : Dieu est toutes choses, sous un mode suressentiel et ce qui le caractérise c'est « l'identité au-delà de tout de l'entière Propriété qui est au-delà de tout »[92].

Les hénades restent coincées dans un paradoxe. En tant que pluralité spécifique de l'Un absolu, elles ne peuvent même pas être distinguées de celui-ci, ni isolé comme un niveau particulier de la réalité[93]. Pourtant, d'un autre côté, les hénades sont introduites dans les *Éléments de théologie* par analogie avec la série des êtres qui dépendent de l'Être premier. C'est pourquoi elles reprennent certains traits des êtres et risquent d'être comprises d'après le modèle des êtres.

5 Denys. Être-en-soi et au-delà de l'être

Denys reprend la perspective proclusienne d'un principe premier imparticipable[94], qui est Un et Bien à la fois. Cependant, il essaye de sauvegarder la transcendance de l'Un, sans le séparer de l'Être premier, tout en soulignant

90 MacIsaac 2007, p. 158 : « If self-sufficiency is the principle that each *taxis* gives itself its good in its own manner ».

91 Proclus, *Éléments de théologie*, 114.5.

92 Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, II, 4, p. 126.16-17.

93 En ce sens, Lankila 2010, p. 65 affirme : « the henads themselves and alone could not form a hypostasis just because they are the participated One. Calling the henads a hypostasis would be comparable to dividing the imparticipable Intellect and participated intellects into different hypostases ».

94 Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les Noms divins*, XII, 4, p. 225.18-20 : κατὰ τοσοῦτον ὑπερίδρυται πάντων τῶν ὄντων ὁ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα καὶ πάντων τῶν μετεχόντων καὶ τῶν μετοχῶν ὁ ἀμέθεκτος αἴτιος.

leur identité originaire et essentielle. L'Un, ou l'« Existence théarchique »[95], est appelé monade et hénade des hénades[96], bien que l'utilisation de ces concepts est très limitée[97].

Tout comme Proclus admet une pluralité propre à l'Un, Denys distingue une sorte de pluralité spécifique à Dieu, qui ne sort jamais de l'unité divine. Il parle de la « procession [...] de l'Union divine »[98], qui se multiplie elle-même de manière sur-unifiée[99]. Il s'agit plus spécifiquement de la pluralité des dons divins. Ce sont des dons unifiés dans la distinction divine[100], de sorte que chacun participe à la divinité toute entière. Il parle aussi de paradigmes (Παραδείγματα) ou « prédéterminations » (προορισμοὺς), qui sont des raisons préexistantes (προϋφεστῶτας λόγους) qui déterminent les êtres (τῶν ὄντων ἀφοριστικὰ)[101], ce qui pourrait rappeler Proclus et les propriétés (ἰδιότητα) suressentielles que les hénades transmettent aux êtres, lorsque chaque hénade détermine (ἀφορίζουσα) l'être qui en participe[102].

Pourtant, Denys ne distingue plus les hénades, ni les monades, à la suite des hénades. Pourquoi ? Parce qu'une telle distinction impliquerait des niveaux différents de causalité, tandis que son projet est celui de montrer que Dieu est la cause unique de tout ce qui existe. Denys commence son analyse de l'être par une remarque qui semble une fine critique tournée contre Proclus, et qui consiste dans le fait que celui-ci admet plusieurs causes et principes, tandis que

95 Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les Noms divins*, II, 1, p. 122.1 : Τὴν θεαρχικὴν ὅλην ὕπαρξιν.

96 Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les Noms divins*, I, 4, p. 112.10-11. Voir aussi *Hiérarchie ecclésiastique*, VII, 4, p. 32.8-9. Denys garde le sens néoplatonicien de la monade en tant qu'unité qui précède et pré-contient tout le nombre. Pour « hénade », voir *Les noms divins*, I, 1, p. 109.13 (ἑνὰς ἑνοποιὸς ἁπάσης ἑνάδος), cf. Proclus, *Théologie platonicienne*, II, p. 65.12 : ἑνὰς ἑνάδων. Le terme « hénade », appliqué à Dieu, suggère le fait que celui-ci est la source de toute unité (*Les noms divins*, I, 1, p. 109.13), le pouvoir qui réunit toute chose (ibid., I, 4, p. 112.12-13) et qu'il est une triade indivisible, sur-unifié (τὴν ὑπερηνωμένην ἑνάδα) au-delà de toute chose (ibid., II, 1, p. 122.13).

97 Comme le remarque Sheldon-Williams 1972, p. 69 : « The word 'henad' is hardly ever used at all, and only once with reference to the angels. Elsewhere it always expresses the Divine Unity as distinguished, explicitly or implicitly, from the Trinity. Therefore, the word is never, with one exception, found in the plural ». L'auteur suggère que Denys se rapproche plutôt de Syrianus que de Proclus. Lankila considère cette référence aux anges comme une indication du fait que Denys « finds a place for these [henads] in his own system in the domain of angelology » (Lankila 2014, p. 73).

98 Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les Noms divins*, II, 5, p. 128.15-16.

99 Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les Noms divins*, II, 5, p. 128.16-17.

100 Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les Noms divins*, II, 5, p. 128.17-129.1.

101 Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les Noms divins*, V, 8, p. 188. 6-10.

102 Proclus, *Éléments de théologie*, 137.7 : αὕτη οὖν ἐστιν ἡ καθ' ἑαυτὴν ἀφορίζουσα τὸ μετέχον αὐτῆς ὂν.

pour Denys, il n'y a qu'un seul principe et cause de toutes les choses, à savoir la théarchie ou le principe divin. Il dit que son discours :

> n'affirme pas qu'autre soit le Bien, autre l'Être, autre la Vie ou la Sagesse, ni qu'il y ait de multiples causes et différentes divinités productrices de choses différentes, (les unes) supérieures et (les autres) inférieures[103], mais qu'à un seul Dieu appartiennent les processions totales et bonnes comme les dénominations divines célébrées par nous, et que l'une manifeste la Providence universelle du Dieu unique, les autres les providences plus totales ou plus partielles du même (Dieu)[104].

On se rappelle que, pour Proclus, il y a effectivement plusieurs niveaux de causalité : l'Un absolu est la cause première des êtres[105] et aussi la cause des hénades[106]. Les hénades sont aussi des causes de toutes les choses[107]. Ensuite, l'Être premier, imparticipable, est décrit comme cause de soi-même[108]. En outre, il est aussi la cause et le principe premier de tous les participés[109], de même que l'Intellect et ensuite l'Âme sont la cause de leurs effets. Or, Denys n'accepte plus cette pluralité de causes. Lorsqu'il parle de « multiples causes et différentes divinités [...] (les unes) supérieures et (les autres) inférieures », on peut supposer qu'il s'agit d'une allusion aux hénades de Proclus, car chacune d'elle est décrite précisément comme une divinité (θεότης) qui imprime son caractère propre à l'être qui y participe[110]. En outre, Proclus distingue les hénades comme des divinités qui procurent l'être, ou la vie, dont l'une est

103 Gersh (Gersh 1978) discute ce passage et suggère qu'il y a une contradiction entre ce que dit Denys ici (l'absence de divinités et de causes hiérarchisées) et le fait que, dans *Les noms divins*, V, 5, p. 183.19-20, Denys suggère une sorte d'hiérarchisation, lorsqu'il dit que « en soi-même et par soi-même, l'être est plus ancien que la vie en soi, la sagesse en soi ». Pourtant, dans le passage concerné, Denys ne nie pas qu'il y ait une subordination entre les participations, mais ce qu'il nie c'est que ces participations puissent être comprises comme des causes différentes et des divinités supérieures et inférieures. Autrement dit, pour Denys, les participations peuvent être supérieures ou inférieures, mais elles ne peuvent pas êtres des divinités distinctes de la cause première (à savoir distinctes de Dieu).

104 Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les Noms divins*, V, 2, p. 181.16-21. La même critique à l'adresse de Proclus sera formulée au XII^e^ siècle par Nicolas de Methone, dans son analyse des *Éléments de théologie*, cf. Robinson 2017, p. 250.

105 Proclus, *Éléments de théologie*, 11.

106 Proclus, *Éléments de théologie*, 137.2-3 : καὶ τῶν ἑνάδων [...] αἴτιον.

107 Proclus, *Éléments de théologie*, 118.7 : ὡς αἴτιοι πάντων.

108 Proclus, *Éléments de théologie*, 46.

109 Proclus, *Éléments de théologie*, 99.

110 Proclus, *Éléments de théologie*, 137.10 : τὸ δὲ ἑκάστης ἐξημμένον ἡ ἑνὰς ἡ εἰς αὐτὸ ἐλλάμπουσα παράγει.

« plus universel et cause d'un plus grand nombre d'effets, et [...] plus proche du principe »[111], tandis que d'autres sont plus loin et plus particulières[112].

Les niveaux de réalité identifiés par Proclus (l'Un, les hénades, la monade de l'Être premier et les êtres) se compactent dans un seul concept d'être, qui s'applique à Dieu en tant que nom divin et qui, à partir de ce sens primordial, englobe toute manière déterminée et limitée d'être. Comment ? Par le concept de don (δωρεά), qui désigne à la fois l'acte de donner, mais aussi celui de recevoir, liant ainsi la cause première aux choses qui procèdent. Par les dons divins (à savoir l'Être en soi, la Vie en soi, etc.), qui sont appelés aussi des « participations en soi »[113], Dieu l'imparticipable devient inséparable des choses qui participent.

Si, en tant que transcendent, Dieu est « au-dessus de l'intelligence, de la vie, de l'essence »[114], en revanche, les dons divins indiquent Dieu en tant que cause de toute chose ; ils sont alors les noms unifiés de la divinité toute entière : bon, être, vie, sagesse, etc[115]. En conséquence, Dieu est à la fois « l'Être en soi », « la Vie en soi », etc., mais aussi celui qui produit l'« Être en soi » et « la Vie en soi ». Il est la source du don, mais aussi le don lui-même, tout en restant en même temps au-delà du don. Denys se demande lui-même : « comment j'appelle Dieu, tantôt Vie en soi, tantôt Fondateur de la vie en soi »[116]. C'est parce que :

> il n'y a pas de contradiction à appeler Dieu Puissance en soi ou Vie en soi et (à l'appeler) Fondateur de la vie en soi ou de la paix ou de la puissance (en soi). D'une part, on lui attribue certains termes à partir des étants et surtout des étants primordiaux comme à la Cause de tous les étants, d'autre part, (on lui attribue) les autres en tant qu'au-dessus de toutes choses et même au-dessus des étants primordiaux[117].

111 Proclus, *Éléments de théologie*, 155.9-10 : ὁλικωτέρα δὴ οὖν ἔσται καὶ πλειόνων αἰτία, καὶ διὰ τοῦτο ἐγγυτέρω τῆς ἀρχῆς.

112 Proclus, *Éléments de théologie*, 126.1-2 Πᾶς θεὸς ὁλικώτερος μέν ἐστιν ὁ τοῦ ἑνὸς ἐγγυτέρω, μερικώτερος δὲ ὁ πορρώτερον.

113 Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les Noms divins*, V, 5, p. 184.12 : τὰς αὐτομετοχὰς.

114 Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les Noms divins*, II, 10, p. 134.17.

115 Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les Noms divins*, II, 3. Gersh 1978, p. 165 montre que « the major doctrinal transformation which the Christian Neoplatonists bring about can therefore be summarized as the somewhat hesitant transference of the triad of Being, Life, and Wisdom to the First Principle itself ». Il faut ajouter seulement que, par ce transfert, il ne reste plus de triade, distinguée en tant que telle, comme un niveau de réalité à part.

116 Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les Noms divins*, XI, 6, p. 221.15-16.

117 Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les Noms divins*, XI, 6, p. 221.18-222.2.

En outre,

> (ce que) nous appelons 'Être en soi', 'Vie en soi' et 'Divinité en soi', (c'est) de façon principielle, divine et causale, l'unique Principe et Cause au-delà du principe et de la cause de tous (les étants) et, de façon participée, les puissances providentielles émanées du Dieu imparticipable, 'production d'Être en soi', 'Vivification en soi', 'Divinisation en soi'[118].

Il y a une sorte de circularité dans cette explication : Dieu est l'Être en soi parce qu'il est la cause de l'être ; mais en tant qu'il produit l'Être en soi et le fait exister, il est au-delà de l'Être en soi, ce qui finalement suggère qu'il est au-delà de l'Être parce qu'il est l'Être en soi. En outre, on pourrait se demander comment Dieu, qui est l'Être en soi, fait exister l'Être en soi ? Comment ne pas risquer de suggérer qu'il se fait exister soi-même ?

Il y a deux manières de comprendre la relation entre Dieu et les choses qu'il produit (à savoir les dons divins). D'un côté, l'Être en soi, la Vie en soi, et le reste des dons divins – appelés « des processions qui conviennent à la Bonté (ἀγαθοπρεπεῖς προόδους) » – n'ont pas de sens de manière isolée, en dehors de Dieu, comme un niveau distinct de la réalité. Ils ne sont pas des dieux[119]. L'Être en soi est le don de Dieu. Il n'est pas distinct de Dieu, mais il est Dieu lui-même, dans son hypostase donatrice. Le don lui-même n'existe pas sans son donateur et, de ce point de vue, il est le donateur lui-même. Dieu est tous ses dons, parce qu'il est le donateur absolu. Ces dons sont de Dieu et donc, dans un sens causal et principiel, Dieu est ces dons. C'est la raison pour laquelle Dieu peut recevoir tous les noms divins. D'un autre côté, l'Être en soi, la Vie en soi et le reste des dons, une fois produits et donnés par Dieu, ne deviennent jamais des êtres divins distincts, qui puissent causer à leur tour d'autres niveaux de réalité. L'Être en soi (de même que la Vie en soi) n'a pas le sens d'une hypostase distincte. Il n'a que le sens actif, d'un don qui fait être (tout comme la Vie en soi vivifie). Les choses qu'il fait exister le reçoivent en tant que « production d'être en soi » (αὐτοουσίωσιν). Les choses qui participent au don n'ont pas d'existence en dehors du don, elles ne reçoivent pas le don après avoir été déjà menées à l'existence, mais le don consiste dans leur existence même et dans tout ce qu'elles sont (vie, pensée, puissance, etc.). Tout ce qu'elles sont est reçu, ce qui implique la transcendance de celui qui les a donné à être. Chaque don a un sens circulaire : le don n'est finalement que Dieu en tant que cause, qui le fait exister,

118 Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les Noms divins*, XI, 6, p. 222.13-17.
119 Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les Noms divins*, XI, 6, p. 222.11-12.

mais qui, de la sorte, transcende le don. Dieu qui transcende le don et Dieu en tant que le don lui-même ne sont que les deux côtés du même acte de donner. Il s'agit finalement du même principe, vu de deux côtés : le principe donateur de tous les biens est celui qui donne et qui reste transcendant par rapport à ses dons et par rapport aux participations, étant ainsi imparticipable[120], mais aussi celui qui se donne, à savoir ses dons, ses puissances providentielles, ses « participations en soi » : la bonté en soi, l'Être en soi, la Vie en soi, etc.

Proclus fait intervenir la pluralité des hénades pour sauvegarder la transcendance et l'unité du principe. L'unité de l'Un et son statut suressentiel se reversent sur les hénades aussi. Denys fait l'inverse : il admet les processions de Dieu, qui sont ses puissances et ses dons et, à partir de là, il réinterprète la transcendance de Dieu, non pas comme celui qui n'est pas l'être, ni la vie, etc., mais en tant que celui qui est l'être et la vie et tout le reste, mais dans un sens suressentiel, à savoir sans avoir les limitations internes aux choses participantes. Les puissances productives de Dieu révèlent ce qu'est Dieu, en tant que cause de ces puissances. Dieu *est* – originairement et essentiellement – toute chose : il est l'être, la vie, la sagesse, le mouvement, le temps, etc.

E. Perl suggère que les deux perspectives ne sont pas essentiellement distinctes entre elles[121]. Malgré le fait qu'il voit chez Denys une « repudiation of Proclus' polytheism », l'auteur montre que les processions dont parle Denys, tout comme les hénades de Proclus, ne sont finalement que des modalités d'unité[122]. Cependant, bien qu'il y ait des rapprochements possibles, le message ultime des deux penseurs reste essentiellement différent. Pour Proclus, l'Un engendre l'être tout en restant au-delà, sans aucune relation à l'être. Pour Denys, Dieu est au-delà de l'être, non pas parce qu'il est plus simple et donc, dépasse le régime de l'être, mais plutôt parce qu'il contient tous les êtres[123] et les fait exister. De la sorte, il est autrement que l'être, sans que l'être lui-même

120 Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les Noms divins*, XII, 4, p. 225.17-20 : « Car, dans la mesure où les étants, les choses qui sont saintes, divines, seigneuriales ou royales dépassent celles qui ne le sont pas, et les participations en soi, les choses qui y participent, dans la même mesure Celui qui est au-dessus de tous les étants est établi au-dessus de tous les étants, et la Cause imparticipale, au-dessus de tous les participants et de toutes les participations ».

121 Perl 2007, p. 67 : « Dionysius, on the other hand, obviously with Proclus and his school in mind, expressly and repeatedly rejects this position, taking care to explain that the various divine processions are not "demiurgic substances or hypostases," a multiplicity of divinities or quasi-divine entities in between God and his products (DN XI.6, 953D), but are nothing but the differentiated presence of God in different beings ».

122 Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les Noms divins*, p. 67 : « different modes in which unity is effectively present to beings ».

123 Voir, par exemple, Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les Noms divins*, I, 5, p. 116.1-2 : πάντων μὲν οὖσα περιληπτικὴ καὶ συλληπτικὴ καὶ προληπτική.

soit *hors* de Dieu, mais *en* lui. Dieu est à la fois suressentiel, mais aussi toutes les choses, car toutes les choses coexistent en lui[124].

Denys ne cherche pas à montrer comment le principe peut produire toute chose, tout en restant au-delà du tout ; au contraire, son but est de montrer comment le principe peut *être* toutes les choses, d'une manière transcendante, essentielle, dans laquelle on peut à la fois discerner l'inaccessibilité du principe indicible, mais aussi l'intime présence du principe en toute chose.

La transcendance du principe n'est plus garantie par l'entremise des hénades et des monades, mais par la *modalité particulière* dont le principe est « être » et « vie », etc. Denys introduit une manière de transcendance à l'envers. Dieu n'est pas au-delà de l'être à force d'être un non-être par excellence et de n'avoir aucun rapport avec l'être proprement dit, déterminé, qui participe non pas à l'Un absolu, mais à une hénade, à une manière de présence de l'Un. Au contraire, il est au-delà de l'être parce qu'il est l'Être par excellence, qui ne délègue rien de sa fonction productive, mais accepte toute manière d'être, parce que toute manière d'être est un don de lui et lui appartient en propre. Il reste pourtant transcendant, parce que les manières d'être qui lui sont appliquées ne lui reviennent pas comme des déterminations, qui limiteraient sa nature, mais, au contraire, c'est lui qui les donne, de sorte qu'elles deviennent limitées seulement au niveau des effets, mais non pas en tant qu'appliquées à Dieu.

Chez Proclus, l'Un est au-delà de toute détermination, tandis que les hénades indiquent des manières distinctes et plus déterminées de bonté et d'unité. Les propriétés des êtres apparaissent sous un mode suressentiel au niveau des hénades, pour apparaître ensuite essentiellement dans les êtres qui participent aux hénades. Chez Denys, on pourrait croire que nous retrouvons la même structure : Dieu imparticipable, suivi par les puissances providentielles, qui sont participées par les êtres. Pourtant, ce qui change c'est la relation entre le principe imparticipable et les puissances multiples, participables. Si pour Proclus l'enjeu est celui de montrer comment se constitue la pluralité de la réalité à partir du principe absolument unitaire et donc, après le principe, pour Denys, en revanche, l'enjeu est de montrer comment fonctionne la pluralité *en* Dieu, dans son unité et par son unité qui tient tout. Pour Proclus, toute chose est une pluralité et un non-un, qui doit participer à l'Un, ce qui introduit une opposition entre le principe absolument unitaire et la réalité plurielle, ce qui requiert ensuite une solution pour ce passage de l'unité à la pluralité. Pour Denys, cette opposition n'existe plus. Le principe – Un et Bien – est inacces-

124 Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les Noms divins*, I, 5, p. 117.14-15 : τὰ πάντα ἐν αὐτῇ συνέστηκεν.

sible en tant que tel ; cependant, le Bien n'est pas incommunicable, mais au contraire, chaque être est une illumination de son rayon suressentiel[125].

Ce n'est plus une logique négative, dans laquelle on fait intervenir les propriétés des êtres pas à pas, mais c'est une logique positive, qui commence avec la manière suressentielle dont Dieu est toute chose. Dans cette perspective, Dieu est imparticipable parce qu'il est la source du don auquel toute chose participe. Participer c'est recevoir ce don de Dieu, qui, en tant que donateur du don participé et reçu, reste au-delà de la participation et donc, imparticipable.

Denys garde l'idée que les choses participent à l'Un, bien que celui-ci soit en lui-même imparticipable. Pourtant, il ne sépare pas l'imparticipable des participants, mais il voit les deux côté (les participations et l'imparticipable) comme deux aspects du même processus de la procession divine. Ce qui, dans les participants, se transmet distinctement, reste unitaire et imparticipable dans la cause des choses. Tout ce que sont les choses sous le mode de la participation, tout cela leur cause unique l'est aussi, sous le mode imparticipable. La participation est un don de la divinité : c'est ce que celle-ci répand sur les choses. La participation n'implique plus le modèle du non-un qui devient un. Elle n'est pas un acte des participants qui risquerait de compromettre l'unité de la cause imparticipabile et qui, de la sorte, requiert des intermédiaires (à savoir les hénades participables).

En ce sens, si Denys reprend l'expression proclusienne de l'Un comme hénade des hénades, c'est pour lui donner une autre signification. Il parle de l'Un comme « Hénade unifiante de toute hénade »[126]. Cela n'indique pas une relation concrète entre l'Un et les hénades dont parle Proclus, mais Denys se réfère plutôt à l'aspect actif et productif de l'Un, qui est une hénade (ou une unité) en tant que cause de toute unité possible, qui produit ou fait exister l'unité de toute chose. Dieu est hénade, mais aussi monade, parce qu'il détient en lui tout le fait d'être et toute manière d'être[127]. Denys reprend aussi la distinction proclusienne entre ce qui est plus universel et ce qui est plus particulier, mais il ne l'applique plus à des hénades ou à des divinités distinctes. Il dira plutôt que toutes les processions appartiennent à Dieu, en tant que cause unique de tout, mais que ces processions révèlent des providences plus universelles ou plus particulières. Pour Denys, les choses ne sont que la procession de Dieu, qui se déploie sur plusieurs niveaux : la procession générale, manifestée en tant que bonté, et ensuite les processions plus particulières, manifestées en

125 Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les Noms divins*, I, 2, p. 110.12-13.
126 Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les Noms divins*, I, 1, p. 109.13.
127 Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les Noms divins*, V, 6.

tant qu'être, vie ou intelligence. En ce sens, on peut appliquer à Dieu chaque procession et appeler Dieu par le nom de telle ou telle procession. Ainsi, il doit être loué en tant qu'*être*, mais aussi en tant que vie, intellect, etc., à partir de cette procession déjà plus particularisée[128].

6 Le nom divin de l'être

Mais alors, pourquoi nommer Dieu par le nom d'une procession plus particulière ? Et pourquoi louer Dieu comme *Être* par excellence, contrairement à Proclus, qui distinguait strictement entre l'être et le principe premier ? Qu'est-ce que *nomme* le nom divin d'Être et en quoi est-il divin ?

Il faut remarquer que, dès le début, Denys nous avertit que le but d'un tel discours qui nomme Dieu *Être* n'est pas celui de montrer ce *qu'est* le Dieu indicible, mais plutôt celui de louer les *processions* du principe de l'être[129]. Or, cette idée se retrouve chez Proclus : l'Un absolu est complètement inconnaissable en tant qu'imparticipable et même la pluralité unitaire des hénades divines est inconnaissable en tant que telle : pourtant, tout dieu (sauf l'Un) peut être connu par les participants, donc, à partir précisément de la procession[130]. En appelant Dieu *Être*, Denys veut donc louer la procession divine dans tous les êtres et implicitement nommer et louer Dieu par cette procession, en tant que sa cause. En ce sens, il dit que « la dénomination divine d'Être s'étend à tout ce qui est »[131]. Il s'agit donc d'un nom divin qui, sous sa dénomination, comprend tout être, toute chose qui a reçu l'être de Dieu. Le nom de l'être révèle donc la « procession productrice d'être à l'égard de tous les étants » (τὴν οὐσιοποιὸν εἰς τὰ ὄντα)[132].

128 Lankila 2014 maintient que, chez Denys, les hénades apparaissent aussi sous d'autres dénominations. Ainsi, par exemple, « participations-in-themselves are for the Pseudo-Dionysian system what the self-perfected henads are for Proclus » (p. 77). Il cite en ce sens le passage des *Noms divins*, XII, 4, p. 225.18-226.5. Cependant, il faut remarquer que le seul autre contexte dans lequel apparait le concept de « participations en soi » (αὐτο-μετοχαί) est celui du chapitre V, 5, p. 184.12-15, où Denys affirme que « ces participations en soi participent d'abord elles-mêmes à l'être et sont d'abord par le fait d'être, ensuite qu'elles sont principes de ceci ou de cela et que c'est par la participation à l'être qu'elles sont, et qu'elles sont participées ». Or, une telle affirmation ne pourrait pas s'appliquer aux hénades de Proclus, qui sont tout simplement au-delà de l'être.

129 Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les Noms divins*, V, 1, p. 180.9-13.

130 Proclus, *Éléments de théologie*, 123 et 162.

131 Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les Noms divins*, V, 1, p. 181.3-4.

132 Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les Noms divins*, V, 1, p. 180.12.

Or, pour Denys, si l'on appelle la procession « être », ce que l'on indique véritablement par ce nom c'est la *cause* de cette procession, celle qui *donne* l'être à chaque chose[133]. Autrement dit, les choses ont l'être et entrent dans cette dénomination de l'être, parce qu'elles sont produites en tant que telles et donc, elles sont en tant qu'*effet*, ce que Dieu est en tant que *cause*. En ce sens, c'est la cause qui *est* primordialement, avant toute autre chose. Le nom que l'on applique à la procession « appartient réellement à Celui qui est réellement »[134], donc à la cause de cette procession. En nommant cette procession de l'être, ce que l'on nomme c'est la cause de cette procession, celui qui fait l'être de chaque chose.

De la sorte, Denys ne décrit pas *l'Être* comme un niveau distinct de la réalité, qui a sa structure propre et ses causes qui l'illuminent, mais le nom de *l'Être* indique plutôt une relation : il indique « la Providence bienfaisante qui s'est manifestée [...] comme Être, Vie et Sagesse, celle qui est Cause créatrice d'être [...] pour tous ceux qui ont part à l'essence »[135]. Utilisant les termes de Proclus, on pourrait dire que, dans le nom divin de l'Être on retrouve les participants, le participable (à savoir l'être de ces choses) mais aussi l'imparticipable, à savoir la cause de l'être. L'Être est à la fois l'effet et la cause. On peut remarquer ici une certaine similarité avec Proclus qui montrait que chaque hénade est suressentiellement ce que les choses subordonnées sont de manière essentielle[136]. Pourtant, Denys applique cette idée au niveau du principe premier : celui-ci est, de manière enveloppée, ce que sont les choses de manière développée.

Et pourtant, il y a une nuance radicalement différente chez Denys, car pour lui il ne s'agit pas tout simplement d'une propriété commune entre la procession et sa cause. Appeler Dieu par le nom de sa procession (à savoir par *l'être*) n'implique pas une identité entre la cause et ses dérivés. Par un effet paradoxal, le sens de l'être appliqué à Dieu se précise tout en renversant son sens habituel. Ce qui semble être une propriété commune (par exemple, l'être) reçoit un sens contraire quand il s'applique à la cause première. L'être appliqué à Dieu ne signifie plus qu'il entre dans une série d'êtres, mais bien au contraire, qu'il n'est pas quelque chose de déterminé.

La source de l'être est cet *être* qui, en tant que donateur de l'être, n'est plus déterminé, ni limité par son propre fait d'être. En ce sens, « Dieu n'est pas *Celui qui est* selon telle ou telle manière, mais d'une façon simple et non circons-

133 Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les Noms divins*, v, 4, p. 182.17-18 : « célébrons le Bien comme étant réellement et produisant la substance de tous les étants ».

134 Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les Noms divins*, v. 1, p. 180.8-9 : τὴν ὄντως οὖσαν τοῦ ὄντως ὄντος θεωνυμικὴν οὐσιωνυμίαν.

135 Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les Noms divins*, v. 2, p. 181.11-15.

136 Proclus, *Éléments de théologie*, 137.

crite, comprenant et possédant d'avance en lui-même l'être tout entier »[137]. Dieu détient tout le fait d'être, bien que lui-même il *est*, ce qui veut dire que le fait d'être qu'il détient ne s'applique pas à lui et, donc, qu'il n'est pas inclus dans ce que Denys appelle « l'être tout entier ». Le fait d'être est *en* Dieu en tant qu'il le pré-détient, et il est aussi *autour* de lui en tant qu'il le donne aux choses. Et pourtant, Dieu lui-même n'entre pas sous l'incidence de ce fait d'être qu'il détient, ou qu'il donne, et il n'est pas *limité* par ce fait d'être.

En ce sens, Dieu *n'était* pas, il ne *sera* et il *n'est* même pas, car toute manière d'être vient de lui. Et pourtant, dit Denys, Dieu est loué dans les Écritures précisément comme celui qui *était*, qui *est*, et qui *sera*. C'est parce que, en le louant ainsi, on montre qu'il est au-delà de ces notions. On lui attribue toutes les manières d'être, afin de montrer qu'il n'a aucune manière déterminée d'être et qu'il n'est rien d'entre les choses qui sont. « En effet, il n'est pas ceci sans être cela [...] mais il est tout comme Cause de tout »[138]. Ainsi, Dieu est en toute chose et il est toute chose, non pas dans le sens déterminé de chaque chose, mais plutôt dans le sens ou toutes les choses *sont*, avant d'être telle ou telle. En effet, « il est lui-même l'être pour les étants »[139].

On remarque à nouveau une certaine circularité du discours qui veut décrire cet être qui *est* déjà, bien qu'il donne le fait *d'être* à toute chose : « *Celui qui est* est, selon sa puissance, la Cause fondatrice suressentielle de l'être tout entier et le Créateur de ce qui est », il est « l'être pour les étants de quelque façon qu'ils soient »[140]. Denys distingue les *choses* qui ont l'être en tant que reçu, le *fait* même d'être en soi – que Dieu donne et auquel participe toute chose – et la *source* de ce fait d'être, à savoir Dieu, qui précède le fait d'être, parce qu'il le donne. En ce sens, Dieu est mieux indiqué en tant que celui qui *préexiste* ou qui *pré-est* (ὁ προὼν)[141]. Chez Proclus, cette expression de préexistant (προὼν) décrit les hénades qui sont avant l'être, tandis que le principe Un est la cause des êtres et de ceux qui préexistent[142]. Par contre, pour Denys, celui qui préexiste est le principe et la cause de tout être ; il est toute chose, sans s'identifier à telle ou telle chose.

---

137 Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les Noms divins*, v, 4, p. 183.4-5.

138 Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les Noms divins*, v, 8, p. 187.8-10.

139 Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les Noms divins*, v, 4, p. 183.8-10. On pourrait identifier ici une similitude avec l'idée de Proclus (*Éléments de théologie*, 137.4-5), pour qui, l'Un fait exister l'être, en lui donnant « le fait d'être » (ἁπλῶς μὲν εἶναι τοῦ ἑνὸς ποιοῦντος).

140 Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les Noms divins*, v, 4, p. 182.18-183.1.

141 Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les Noms divins*, v, 5, p. 183.12-13 : πᾶσι τοῖς οὖσι καὶ τοῖς αἰῶσι τὸ εἶναι παρὰ τοῦ προόντος.

142 Proclus, *Éléments de Théologie*, 116.4 : πάντων ὁμοίως ᾗ τῶν τε προόντων καὶ τῶν ὄντων αἴτιον.

Denys n'a pas un terme ultime et déterminé pour décrire ce fait d'être qui n'est pas reçu, mais qui est la source de tout être. Son analyse de l'être n'avance pas comme une tentative de préciser en quoi consiste cet être véritable, mais au contraire, elle avance comme une tentative de dépasser toute manière déterminée dont on pourrait comprendre l'être de Dieu. En ce sens, l'Être véritable, qui est loué par toutes les choses, n'est rien, mais plutôt il préexiste. Pourtant, ce fait de préexister ne le détermine pas non plus, en aucune sorte. Pour suggérer cela, Denys décrit Dieu comme « possédant d'avance et éminemment la préexistence et la surexistence »[143]. Denys parle donc d'un fait d'être qui ne détermine et ne limite pas son possesseur. Il dit que « à Lui appartient l'être et non pas Lui à l'être, et en Lui est l'être et non pas Lui en l'être »[144]. Il s'agit donc d'un fait d'être qui ne détermine plus rien.

Denys conçoit un concept bipolaire et paradoxal de l'être. En tant que nom divin, l'être indique à la fois les êtres et le principe de tous les êtres, qui, en tant que donateur de l'être, *est* par excellence, ce qui implique qu'il n'est rien de déterminé et qu'il n'a pas l'être, mais il préexiste, ou bien plutôt il n'est même pas, mais il est « absolument détaché de tout et au-delà de tout »[145]. Tandis que chez Proclus l'être est expliqué par participation à l'Un, ce qui implique un double détachement par rapport à l'être – en tant que celui-ci est non-un et en tant qu'il est déjà dépassé par les hénades divines –, pour Denys, l'être indique à la fois et sans opposition la procession divine de tous les êtres en tant que causés, mais aussi la source suressentielle de cette procession. Il s'agit d'un même nom, mais qui a un sens différent dans les deux cas. En effet, appliqué à la cause de la procession, l'être indique celui qui dépasse tout être déterminé, il est alors un être au-delà de l'être.

Remerciements

Ce travail fait partie du projet *Self-Constitution and Discursive Mediation in Late Neoplatonism*, PN-II-RU-TE-2014-4-0569.

143 Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les Noms divins*, v, 5, p. 184.4-6 : Καὶ γὰρ τὸ προεῖναι καὶ ὑπερεῖναι προέχων καὶ ὑπερέχων τὸ εἶναι πᾶν.

144 Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les Noms divins*, v, 8, p. 186.15-16.

145 Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Théologie mystique*, v.

Bibliographie

Sources primaires

Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins. La théologie mystique*, trad. Y. de Andia, Cerf, Paris, 2016

Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, *Corpus Dionysiacum I*, éd. B.R. Suchla, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1990

Proclus, *The Elements of Theology*. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary, Oxford, Clarendon Press, 1992.

Proclus, *Éléments de théologie*, traduction J. Trouillard, Paris, Aubier, 1965

Proclus, *Théologie platonicienne*, 6 vol., édition et traduction par H.-D. Saffrey et L.G. Westerink, Paris, Les Belles Lettres, 1968-1997

Sources secondaires

Butler, E.P. (2005), « Polytheism and Individuality in the Henadic Manifold », dans *Dionysius* 23, p. 83-103.

Butler, E.P. (2008), « The Gods and Being in Proclus », dans *Dionysius* 26, p. 93-114.

Chlup, R. (2012), *Proclus : An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press.

Clark, D. (2010), « The Gods as Henads in Iamblichus », dans *The International Journal of the Platonic Tradition* 4, p. 54-74.

D'Hoine, P. (2017), « Platonic Forms and the Triad of Being, Life and Intellect », dans P. d'Hoine, M. Martijn (eds), *All from One. A Guide to Proclus*, Oxford, Oxford University Press, p. 98-121

Dillon, J. (1972), « Iamblichus and the Origin of the Doctrine of Henads », dans *Phronesis* 17. 2, p. 102-106.

Dillon, J. (1993), « Iamblichus and Henads again », dans H.J. Blumenthal, E.G. Clark (eds), *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, London, Bristol Classical Press, p. 48-54.

Gersh, S. (1978), *From Iamblichus to Eriugena : An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden, Brill.

Guérard, Ch. (1982), « La théorie des hénades et la mystique de Proclos », dans *Dionysius* 6, p. 73-82.

Mueller-Jourdan, P. (2013) « *Toute pluralité participe en quelque manière de l'un*. Le premier théorème des *Éléments de théologie* de Proclus revisité par le Pseudo-Denys l'Aréopagite », dans F. Karfik, E. Song (eds), *Plato Revived. Essays on Ancient Platonism in Honour of Dominic J. O'Meara*, Berlin – Boston, De Gruyter, p. 41-53.

Lankila, T. (2010), « Henadology in the two Theologies of Proclus », dans *Dionysius* 28, p. 63-76.

Lankila, T. (2014), « The *Corpus Areopagiticum* and Proclus' Divine Interface », dans

T. Nutsubidze, C. Horn, B. Lourié (eds), *Georgian Christian Thought and Its Cultural Context*, Leiden / Boston, Brill, p. 69-80.

Lloyd, A.C. (1982), « Procession and Division in Proclus », dans H.J. Blumenthal, A.C. Lloyd (eds), *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism*, Liverpool, Liverpool University Press, p. 18-45.

MacIsaac, D.G. (2007), « The Origin of Determination in the Neoplatonism of Proclus », dans M. Treschow, W. Otten, W. Hannam (eds), *Divine Creation in Ancient, Medieval, and Early Modern Thought*, Leiden, Brill, p. 141-172.

Meijer, P.A. (1992), « Participation in Henads and Monads in the *Theologia platonica* III, 1-6 », dans E.P. Bos, P.A. Meijer (eds), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Leiden / New York / Köln, Brill, p. 65-87.

Perl, E. (2007), *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, Albany, State University of New York Press.

Robinson, J.M. (2017), « Dionysius Against Proclus : the Apophatic Critique in Nicholas of Methone's Refutation of the *Elements of Theology* », dans D. Layne, D. Butorac (eds), *Proclus and his Legacy*, Berlin / Boston, De Gruyter, p. 249-270.

Rorem, P. (1993), *Pseudo-Dionysios : A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence*, New York / Oxford, Oxford University Press.

Saffrey, H.D, Westerink, L.G. (1978), « La doctrine des hénades divines chez Proclus : origine et signification », dans Proclus, *Théologie platonicienne*, Livre III, Paris, Les Belles Lettres, p. IX-LXXVII.

Schäfer, C. (2006), *The Philosophy of Dionysius the Areopagite*, Brill, Leiden.

Sheldon-Williams, I.P. (1972), « Henads and Angels : Proclus and the ps.-Dionysius », dans *Studia Patristica* II, p. 65-71.

Siorvanes, L. (1996), *Proclus : Neoplatonic Philosophy and Science*, New Haven / Edinburgh, Yale University Press / Edinburgh University Press.

Van Riel, G. (2017), « The One, the Henads, and the Principles », dans P. d'Hoine, M. Martijn (eds), *All from One. A Guide to Proclus*, Oxford, Oxford University Press, p. 73-97.

Van Riel, G. (2001), « Les hénades de Proclus sont-elles composées de limite et d'illimité ? », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 3, p. 417-432.

CHAPTER 5

Proclus' Reception in Maximus the Confessor, Mediated through John Philoponus and Dionysius the Ps.-Areopagite: A Case Study of *Ambiguum* 7

Jonathan Greig
Austrian Academy of the Sciences, Vienna

The early Byzantine Church Father, St. Maximus the Confessor (~580–662 A.D.), has finally begun to receive the attention that is due him in scholarship on the history of philosophy,[1] yet much work still remains. Maximus is most well-known for his defense of the theological position that Christ possessed two faculties of will, divine and human, against the Monothelite position that Christ had only one will.[2] Maximus has also been recognized as a uniquely original thinker and synthesizer, inasmuch as he inherits and transforms the thought of his theological predecessors, especially the Cappadocian Fathers (like St. Gregory of Nyssa and St. Gregory Nazianzen), as well as his philosophical influences in Aristotelian and Platonist thought. In this last respect, Carlos Steel is right to point out Maximus as the "last great representative of the Platonic tradition in Late Antiquity",[3] especially where Maximus appropriates that tradition to articulate a Christian vision of the relation between the created world and the one, Trinitarian God as creator.[4]

With this in mind, in this article I wish to consider the specific heritage of Proclus in Maximus' thought with respect to the "doctrine of the *logoi*" from *Ambiguum* 7. Although he discusses this framework in other places beyond this

1 Among others, see most recently Steel, Bart, Van Deun 2018, as well as Bradshaw 2010, Mueller-Jourdan 2005, Steel 2012, Steel 2014, as well as Gersh 1978. Specifically on Proclus' reception in Maximus, see Lauritzen 2012, Mueller-Jourdan 2015b, Petroff 2015 (esp. p. 100, 104–108), and Greig 2017.

2 For an overview of Maximus' life and work, see the introduction of Louth 1996.

3 Steel 2012, p. 229.

4 Cf. Steel, Bart, Van Deun 2018, p. 2276: "Mit seiner Lehre von den Logoi steht Maximos in einer mit Philon einsetzen den und von Origenes fortgeführten langen Tradition, in der die platonische Ideenlehre zur Erklärung des Verhältnisses zwischen den geschaffenen Lebewesen und dem Schöpfer herangezogen wird".

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, THE NETHERLANDS, 2022 | DOI:10.1163/9789004501331_007
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC 4.0 license.

treatise,[5] Maximus gives a focused discussion in *Ambiguum* 7 on the *logoi*—i.e. 'reasons' or 'reason-principles'[6]—according to which God creates the world, and through which creatures, in turn, participate in God. For Maximus the *logoi* do not function merely as distinct 'thoughts' in the mind of God, but they also become identified with the one *Logos*—i.e. the second person of the Trinity: under this conception God is both directly participated and, yet as first cause of all created beings, transcendent and unparticipated.

As has been well-established, Maximus' notion of the *logoi* draws on multiple sources, both Scriptural and philosophical: already one sees direct Scriptural influence in Maximus from John 1 (esp. 1:1–3), where the *Logos* is identified with God and as that by which (or rather, by whom) all things are created.[7] One can also see Maximus' philosophical articulation of this Scriptural background both in his appropriation of previous Patristic sources and especially philosophical sources such as Philo of Alexandria, with the latter's understanding of the *Logos* as both identified with, and distinct from, God,[8] and Origen's understanding of the *Logos* as a created principle by God who contains the *logoi* of all beings.[9] While much scholarship has already uncovered these latter philosophical influences as well as Maximus' general Neoplatonic influences,[10] little has yet been done to consider and analyze the specific heritage of Proclus in Maximus' framework of the *logoi*.

In this article I wish to show how two aspects of Proclus' framework find their way into Maximus' own framework: in particular, Proclus' understand-

5 See e.g. Maximus the Confessor, *Ambiguum* 22 (PG 91: 1256D ff.) and *Ambiguum* 42, 15,1–16,12 (PG 91: 1329A–D).

6 In the context of Maximus in *Ambiguum* 7, I will generally leave the term *logos* untranslated, reflecting his distinct use of the term, as we will discuss it below. In other contexts, like in Philoponus or Proclus (below), I generally translate as 'principles' or 'reasons', depending on context, esp. where, e.g. in Philoponus, *logos* / *logoi* are taken analogous to Platonist paradigmatic Forms, not just discursive 'reasons', as the term would more properly indicate in Proclus.

7 John 1:1–3: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν.

8 Cf. discussion in Boys-Stones 2017, p. 147–183 (esp. p. 158–159), on Philo in the general context of Middle Platonists on the creator god and its relation to the Forms.

9 For a general overview of Maximus' sources on the *logoi*, especially in Philo, Origen, and Patristic sources, see Bradshaw 2013.

10 Cf. e.g. Louth 2017. See also Wood 2018, which attempts to argue, if somewhat tendentiously, against a quasi-Neoplatonic or Proclean interpretation of Maximus' *logoi* as 'divine ideas', and instead for a 'Stoic' interpretation, with the logoi as the *Logos*' immanent 'incarnation' in creation (p. 85). Most of Wood's analysis however does not address a number of points specific to Proclus, discussed below—for instance, the henads as principles of individuality—which are relevant to Maximus' understanding of the *logoi*.

ing of the henads as mediators of the unparticipated first cause, the One;[11] and the distinction between essence (οὐσία) and activity (ἐνέργεια) in Proclus' understanding of Soul as pre-containing the *logoi* of all physical beings in the world.[12] Although it is not clear to what degree Maximus may have read Proclus directly,[13] we certainly find Proclus' thought for these two prior aspects conveyed through Maximus' reception of John Philoponus[14] and Dionysius the Ps.-Areopagite,[15] where both certainly possessed direct knowledge of Proclus. In Philoponus' case, Proclus' notion of Soul as distinguished between its οὐσία and ἐνέργειαι is taken over for God as the first cause, where for Philoponus God eternally possesses the *logoi* of all created beings, yet God's actual willed production of those beings involves a distinct operation which takes place in time. In Dionysius' case, Proclus' understanding of the One and the henads is taken over to explain the simultaneity of God's transcendence, as unparticipated in Himself, and the plurality of participated powers, or 'processions' (πρόοδοι), that are also identified with God and directly participated by created beings.[16]

Maximus thus synthesizes both Philoponus' and Dionysius' reception of Proclus in a distinctly original way—one in which both accounts are ultimately necessary for Maximus' framework. Philoponus' distinction between God's possession of the *logoi* and God's activity in time, based on the *logoi*, is essential to address the danger of the Origenist alternative of creatures' co-eternity with God. Yet one difficulty in Philoponus' account is his ability to distinguish in a sufficient way God's being, or possession of the *logoi*, and God's distinct activity of willing created beings in time. Here Dionysius' dis-

11 Proclus, *The Elements of Theology*, Prop. 113–118.

12 Proclus, *The Elements of Theology*, Prop. 191, 195.

13 Although cf. above, n. 1.

14 The study of Philoponus' reception and influence in Maximus is woefully lacking in Anglophone scholarship, especially where Maximus' use of Philoponus is crucial to understand Maximus' theory of created being and time / eternity. On current studies of Philoponus in Maximus, see Benevich 2011 (esp. p. 123–124, where Benevich distinguishes Philoponus and Maximus on the *logoi*), Shchukin 2017, and Varlamova 2017, and briefly in Tollefsen 2012, p. 119–121.

15 On Dionysius' reception in Maximus, among others, see Louth 2008a and Louth 2008b.

16 See M. Vlad's contribution in this volume (p. 90) on difficulties in Proclus' framework for the One and the henads, in their relation to Being, and Dionysius' reconciliation of these *aporiai* by collapsing the distinction between the One and the henads. Although touching on this, in this paper I will focus more on the preservation of henadic distinction within Dionysius' transformation of Proclus in the former's notion of the divine 'processions' (πρόοδοι).

tinction between God as unparticipated and participated becomes necessary for Maximus to refine Philoponus' distinction for God and the *logoi* in a way that sufficiently addresses God's transcendence 'through Himself' (δι' ἑαυτὸν) and God's manifestation in the *logoi* as distinct principles of creation—both existing prior to time, yet distinguished by their respective relation to created beings. Thus, while respecting the plurality of other sources behind Maximus' understanding of the *logoi*, as especially in Origen and Philo above, one finds a unique reception of Proclus in Maximus' articulation of God's being in relation to creatures.

1 The Background to *Ambiguum* 7: An Origenist Mis-Reading of the Relation between God and Created Being

Before we analyze Maximus on the *logoi* and the influences in Proclus, we should first consider the context of Maximus' treatise, *Ambiguum* 7, in which he establishes his framework: namely a problematic interpretation of the cause of creation. As has been recognized in the scholarship, one of Maximus' main concerns in these passages is to counter an Origenist interpretation of St. Gregory Nazianze in the latter's *Orationes* 14, according to which human souls have their pre-existence in God. In the passage St. Gregory speaks of humans as being 'portion[s] of God' (μοῖραν Θεοῦ):

> τίς ἡ περὶ ἐμὲ σοφία καὶ τί τὸ μέγα τοῦτο μυστήριον; ἢ βούλεται μοῖραν ἡμᾶς ὄντας Θεοῦ καὶ ἄνωθεν ῥεύσαντας, ἵνα μὴ διὰ τὴν ἀξίαν ἐπαιρόμενοι καὶ μετεωριζόμενοι καταφρονῶμεν τοῦ κτίσαντος, ἐν τῇ πρὸς τὸ σῶμα πάλῃ καὶ μάχῃ πρὸς αὐτὸν ἀεὶ βλέπειν, καὶ τὴν συνεζευγμένην ἀσθένειαν παιδαγωγίαν εἶναι τοῦ ἀξιώματος;
>
> What is the wisdom that concerns me, and what is this great mystery? Is it that [God] wills that we, being a portion of God and having flowed (ῥεύσαντας) down from above, always look towards him in the struggle and fight with the body, and [thus] wills that our weakness, having been conjoined with our dignity, be an education, in order that we may not be disdainful of the creator, despite being exalted and lifted up through our dignity?[17]
>
> ST. GREGORY NAZIANZEN, *De Pauperum Amore* (*Orationes* 14,7), PG 35: 865,31–37

17 All translations are my own unless otherwise noted.

Commenting on this passage, Maximus glosses over the position of 'certain figures' (τούτοις τινὲς) who hold that there was a 'unit[18] of rational beings' (τῶν λογικῶν ἑνάδα) connatural with God before 'movement' (κίνησιν) came about, and out of which those rational beings were dispersed and bound into bodies by God at creation as a punishment for past sins.[19] Maximus fits these moments into the triad of 'remaining' (μονή) (for the 'unit' of beings), 'movement' (κίνησις) (for the motion of those beings from that unit, i.e. God), and 'generation' (γένεσις) (for God's weaving those beings into bodies). An important point in Maximus' reading is that each soul is numerically the same throughout the process: the souls of all embodied humans are ultimately explained in terms of this triadic process. A second corollary to this is that the soul is then eternal by its nature, on Maximus' reading, since it had its existence in this 'unit' together with God, prior to its embodiment.

As has been well-documented by Polycarp Sherwood, Maximus is implicitly addressing an Origenist interpretation of the soul and its coming to be in creation from God, although it is not clear if Maximus has Origen himself or other Origenists in mind.[20] In either case, although Origenism may be the direct target for Maximus, other scholars like Stephen Gersh hold that Maximus has a more overarching critique (and correction) in mind[21]—one that also addresses the late Neoplatonic triad of 'remaining' (μονή), 'procession' (πρόοδος), and

18 In order to differentiate the ἑνάς of Proclus from that of Maximus, I translate the term as 'unit' here and reserve 'henad' for Proclus' corresponding principles.

19 Maximus the Confessor, *Ambiguum* 7, 2,5–12 (PG 91: 1069A–B): φάσκοντες τήν τέ ποτε οὖσαν κατὰ τὸ δόξαν αὐτοῖς τῶν λογικῶν ἑνάδα καθ' ἣν συμφυεῖς ὄντες Θεῷ τὴν ἐν αὐτῷ μονὴν εἴχομεν καὶ ἵδρυσιν, προσέτι γε καὶ τὴν γενομένην κίνησιν, ἐξ ἧς σκεδασθέντα διαφόρως τὰ λογικὰ πρὸς γένεσιν τοῦ σωματικοῦ τούτου κόσμου τὸν Θεὸν ἰδεῖν παρεσκεύασαν, χάριν τοῦ ἐνδῆσαι αὐτὰ σώμασιν ἐπὶ τιμωρίᾳ τῶν προημαρτημένων, διὰ τούτων αἰνίττεσθαι τῶν λόγων νομίζοντες τὸν διδάσκαλον ("According to the opinion of these people, there once existed a unit (ἑνάδα) of rational beings, by virtue of which we were connatural with God, in whom we had our remaining and abode. In addition to this they speak of a movement that came about, as a result of which the rational beings were variously dispersed, prompting God to look toward the creation of this corporeal world, so that He could bind them in bodies as a punishment for their former sins. This is what they think our teacher Gregory is alluding to in this passage"—trans. Constas, modified).

20 See Sherwood 1955, p. 72–92 for a thorough discussion of the possible sources of Maximus' critique in *Ambiguum* 7 and 15.

21 See Gersh 1978, p. 219–220, esp. n. 65: "It is now generally accepted that Maximus is attacking the Origenistic doctrine of the primal henad. However, the implications of this critique go even wider than this, for the elements in the Origenistic cosmology which Maximus is keen to refute are precisely those which also characterize traditional pagan Neoplatonism."

'reversion' (ἐπιστροφή).[22] Proclus elaborates on these latter three terms in his *Elements of Theology*, Prop. 35,[23] where they indicate the different stages of causality between the effect and the cause. 'Remaining' (μονή) thus indicates the effect's source in the cause, insofar as causes pre-contain their effect to a greater degree.[24] 'Procession' (πρόοδος) indicates the effect's distinction from the cause. And 'reversion' (ἐπιστρόφη) indicates the effect's desire for, and/or its fulfillment in, its producer—implicitly its final cause and end, which coincides with the cause.[25] For Proclus the triad indicates how there can be both continuity between causes and effects as well as simultaneous distinction between both among the hierarchy of immaterial causes, from the first cause (i.e. the

22 Cf. Cvetković 2015 and Constas 2017, which both show that Maximus has a distinct, if solely Christian understanding of the triadic terms in contrast to a Neoplatonic framework. However an important *proviso* is necessary: Constas (p. 9) appears to say that the third stage, ἐπιστροφή, simply implies a straightforward 'return' to the cause for late Neoplatonists in his description of Maximus' third stage as direct contrast: 'Rational creatures, and through them the entire created order, were now seen in terms of their final goal, which was no longer understood as a mere return to the beginning, but rather as an ontologically unprecedented union with God in a final, eschatological, and divinizing consummation.' Yet for Proclus, ἐπιστροφή also implies a similar end-state, not just a 'return' to the cause: 'reversion' can only be understood in the effect's state as having *already* proceeded—a significant reason why, for example, the soul for Proclus is permanently descended and cannot completely re-ascend to its source in Intellect (see *The Elements of Theology*, Prop. 211; cf. Steel 1978, esp. p. 23–73, for a history of the notion of the soul as undescended (in Plotinus) vs. descended (in Iamblichus and Proclus)). In this respect Maximus' idea of μονή similarly captures this specific sense.

23 Proclus, *The Elements of Theology*, Prop. 35, 38,9–10: πᾶν τὸ αἰτιατὸν καὶ μένει ἐν τῇ αὐτοῦ αἰτίᾳ καὶ πρόεισιν ἀπ᾽ αὐτῆς καὶ ἐπιστρέφει πρὸς αὐτήν ("Every effect remains in its cause, proceeds from it, and reverts towards it"). One should note that Proclus' proof in the *Elements* is by way of an implicit *reductio*: Proclus' definition of the necessity of effects to remain in, proceed from, and revert toward their causes is by way of showing that the process cannot be otherwise—that is one cannot have procession without remaining and reversion; remaining without procession and reversion; etc. As Dodds rightly notes in his commentary (ed. Dodds 1963, p. 220–221), Proclus is not original in this three-fold scheme, but instead elucidates a framework already held by earlier Neoplatonists going back to Plotinus—e.g. the relation between the One (as 'remaining'), the One's generation of 'intelligible matter' (as 'procession'), and the turning back of intelligible matter to its source (as 'reversion')—and in doing so, turning to itself and thinking itself as Intellect.

24 See Proclus, *The Elements of Theology*, Prop. 7, 8,1–2: πᾶν τὸ παρακτικὸν ἄλλου κρεῖττόν ἐστι τῆς τοῦ παραγομένου φύσεως ("Every entity that is productive of another is greater than the nature of the produced"). For discussion of the history behind this proposition, and its legacy in the later philosophical tradition, see Lloyd 1976.

25 For a discussion of Proclus on triadic causality, including the tension implicit in the notion of entities proceeding from, and simultaneously remaining in, their causes, see the study of Gersh 1973 as well as Dillon 1997 (from the perspective of Damascius).

One) to physical bodies: for example, Soul and all particular souls derive their being from Intellect, yet since they proceed from Intellect—and in turn revert upon it—they will always be distinct from their cause and, in this sense, can never be assimilated back to it in their essence (οὐσία).[26]

It is not clear if Maximus has this specific framework in mind, or a faulty interpretation of this, when he cites the 'doctrines of the Greeks' (ἐκ τῶν Ἑλληνικῶν δογμάτων) as the source for the position he describes above. What is clear, however, is that Maximus wishes to critique a variation of the framework adopted by Origenists that does not account for the created nature of beings—in a way that denies any possibility that they could, in themselves, possess an eternal existence. We see this when Maximus presents the abovementioned position involving the stages of 'remaining', 'motion', and 'generation', and shows the absurdity of the order of this process: a being that is 'remaining' or at rest cannot come into motion if it exists already in actuality, since motion implies an entity being brought from potentiality to actuality or perfection.[27] Instead for Maximus, all beings exist by their nature in motion—nothing which has come to be is without motion by its nature.[28] Thus if 'remaining' implies an entity's perfection or actuality, it would not make sense to speak of that entity proceeding from perfection to imperfection, as the progression from 'remaining' to 'motion' might imply. By this reasoning, one cannot speak of creatures pre-existing together with God in their realized state of rest or perfection, but instead this stage can only be realized once creatures have completed their motion. Maximus thus flips the first and third terms of the triad he initially described: from (1) 'rest', (2) 'motion', and (3) 'generation' into (1) 'generation', (2) 'motion', and (3) 'rest'.

In one respect, Maximus' framework seems to be reconcilable with Proclus' own: stages (2) and (3) appear to correspond with Proclus' stages of 'procession' (πρόοδος) and 'reversion' (ἐπιστροφή), especially where procession implies the detachment of an entity from its cause (i.e. in the process of coming to be in its actuality) and reversion implies the actuality of the entity inasmuch as it attains likeness to its original cause—while yet remaining distinct. Yet Maximus' first stage, 'generation' (γένεσις), is worth considering when we compare with Proclus' stage of 'remaining' (μονή). First, whereas Maximus considers μονή to imply a being's actuality, μονή for Proclus implies the *source* of a

26 Cf. above, n. 22.

27 Maximus the Confessor, *Ambiguum* 7, 6,1–12 (PG 91: 1072A–B).

28 Maximus the Confessor, *Ambiguum* 7, 6,4–6 (PG 91: 1072B): οὐδὲν γὰρ τῶν γενομένων ἐστὶ τὸ παράπαν τῷ καθ' αὑτὸ λόγῳ ἀκίνητον ("For nothing among beings which come to be is entirely unmoved by its own account").

being's coming to be in procession and reversion—while ἐπιστροφή implies that being's perfection or actuality. But more importantly, Maximus does not relate the first stage of a being to its cause, as Proclus' first stage does, but rather to the very fact of its generation. This would correlate with Maximus' strong emphasis on creatures having their existence in motion in contradistinction to God's existence as outside motion,[29] which implies a sharp discontinuity between God and creatures. Contingency then marks the essence of beings existing in motion in a way one does not find in Proclus' framework. We can see this later in *Ambiguum* 10 when Maximus establishes that the being of creatures—not just their accidents—are characterized by place and time:

> εἰ δὲ περιγραφῆς οὐδὲν τῶν ὄντων ἐλεύθερον, πάντα τὰ ὄντα δηλονότι ἀναλόγως ἑαυτοῖς καὶ τὸ πότε εἶναι καὶ τὸ ποῦ εἶναι εἴληφε. τούτων γὰρ ἄνευ τὸ παράπαν οὐδὲν εἶναι δυνήσεται, οὐκ οὐσία, οὐ ποσότης, οὐ ποιότης, οὐ σχέσις, οὐ ποίησις, οὐ πάθος, οὐ κίνησις, οὐχ ἕξις, οὐχ ἕτερόν τι τῶν οἷς τὸ πᾶν περικλείουσιν οἱ περὶ ταῦτα δεινοί.
>
> If no being is free of circumscription (περιγραφῆς), then it is clear that all beings have also taken being 'sometime' and being 'somewhere' in an analogous way to their own being. For without these absolutely nothing can exist; no substance (οὐσία), no quantity, no quality, no relation, no affection, no motion, no disposition nor something else of the ⟨categories⟩ in which the experts in these matters enclose all things. (trans. Steel, modified)
>
> MAXIMUS THE CONFESSOR, *Ambiguum* 10, 93,7–13 (Constas; PG 91: 1181A–B)

Given that Maximus references the ten categories which go back to Aristotle's *Categories*, one might expect that substance is the fundamental feature defining place and time rather than *vice versa*.[30] Although Aristotle and other Neoplatonists would agree for physical beings, Maximus' claim goes further

29 See e.g. Maximus the Confessor, *Ambiguum* 7, 3,1–6 (PG 91: 1069B): εἰ γὰρ τὸ θεῖον ἀκίνητον, ὡς πάντων πληρωτικόν, πᾶν δὲ τὸ ἐκ μὴ ὄντων τὸ εἶναι λαβὸν καὶ κινητόν, ὡς πρός τινα πάντως φερόμενον αἰτίαν, οὔπω δὲ οὐδὲν κινούμενον ἔστη, ὡς τῆς κατ᾽ ἔφεσιν κινήσεως τὴν δύναμιν μήπω τῷ ἐσχάτῳ προσαναπαῦσαν ὀρεκτῷ ("For if the divine is unmoved—since it fills all things—while everything which receives being, which is from non-being, is also moved—since it is in all ways bourn along toward a given cause—then nothing that is moved has yet [come to rest], since its potentiality for motion according to desire has not yet come to rest in its final desire"—trans. Constas, modified). For a further discussion of Maximus on place and time, alongside Eriugena's interpretation of Maximus' view, see Steel 2014, esp. p. 292–304.

30 See e.g. Aristotle, *Categories*, 5, 2a13–b17.

insofar as *all* beings marked by a beginning are necessarily bound by time and place.[31] In turn, then, all beings (ὄντα) are demarcated by place and time.[32] Consequently, God is 'beyond being' in perhaps a more radical way than a Neoplatonic notion of the One's existence as 'beyond being':[33] for Maximus 'being' implies delimitation by place and time, whereas 'being' for late Neoplatonists, as for Proclus, implies a composition of both unity and power.[34] Where the One transcends 'being' by lacking the duality of unity and plurality—simply by its sheer unity—God, for Maximus, transcends 'being' by lacking such delimitation in time and place.[35]

---

31 See later on in Maximus the Confessor, *Ambiguum* 10, 92,12–16 (PG 91: 1180D–1181A): εἰ δὲ πῶς, ἀλλ᾽ οὐχ ἁπλῶς, ἔχει τὰ ὄντα τὸ εἶναι, ὥσπερ ὑπὸ τὸ ποῦ εἶναι διὰ τὴν θέσιν καὶ τὸ πέρας τῶν ἐπ᾽ αὐτοῖς κατὰ φύσιν λόγων, καὶ ὑπὸ τὸ πότε πάντως εἶναι διὰ τὴν ἀρχὴν ἐπιδέξεται ("If all beings possess being in some qualified way (πῶς), but not simply (ἁπλῶς), then just as all beings fall under the ⟨category⟩ 'somewhere' because of the position and the limitation due to their natural reason-principles (λόγοι), they also fall absolutely under the ⟨category⟩ 'at some time' because of their beginning"—trans. Steel, modified).

32 By contrast, see e.g. Proclus, *The Elements of Theology*, Prop. 55, 52,55–57: ἀλλὰ τὸ ποτὲ ὄντως ὂν ἀδύνατον εἶναι, τὸ δὲ ποτὲ οὐκ ὄντως ὂν τῷ γινομένῳ ταὐτόν ("But it is impossible that true being (ὄντως ὄν) is what is at some point [*scil.* temporal]; and that which is at some point which is not true being is the same as coming-to-be"). Cf. Steel 2014, p. 299–303, esp.: "It is clear, then, that place and time are not just conditions for the existence of the physical world—in this sense even Aristotle could say that there is no movement without place and time—but that they must be understood as the ontological conditions for whatever exists apart from the creator."

33 Compare with D'Ancona 2011's claim in p. 44–45: "It has been suggested by [Charles] Kahn in a groundbreaking article that existence in the modern sense becomes a central concept in philosophy only in the period when Greek ontology is radically revised in the light of a metaphysics of creation: that is to say, under the influence of Biblical religion. As far as I can see, this development did not take place with Augustine or with the Greek Church Fathers, who remained under the sway of classical ontology. The new metaphysics seem to have taken shape in Islamic philosophy, in the form of a radical distinction between necessary and contingent existence: between the existence of God on the one hand, and that of the created world on the other." This claim, however, needs some qualification in this case with Maximus and John Philoponus (ahead), especially where Maximus' emphasis on beings as conditioned by time suggests the very innovation that D'Ancona notes in Islamic philosophy.

34 Cf. Proclus, *The Elements of Theology*, Prop. 89, 82,1–6.

35 See further Maximus the Confessor, *Ambiguum* 10, 58,1–4 (PG 91: 1153B): ὁ δὲ θεὸς ἁπλῶς καὶ ἀορίστως ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα ἐστί, τὰ περιέχοντά τε καὶ περιεχόμενα καὶ τὴν ὧν οὐκ ἄνευ ταῦτα, χρόνου φημὶ καὶ αἰῶνος καὶ τόπου φύσιν, οἷς τὸ πᾶν περκλείεται, ὡς πᾶσι παντελῶς ἄσχετος ὤν ("God exists absolutely and without determination beyond all beings, both what circumscribes and what is circumscribed, and the nature of those [conditions] without which none of these could be, I mean, time and eternity and place, by which the universe is enclosed, since He is completely unrelated to anything"—trans. Steel).

Thus if we look back to Maximus' causal triad, one of the main emphases we find is in the sheer contingent nature of created beings: one cannot trace a necessary, direct line from created beings back to God as cause, at least straightforwardly.[36] Another way is then needed to account for creatures' origin in God as cause.

2 The *Logoi* as Mediated Causes

Despite the emphasis on creatures' discontinuity with God, Maximus still finds a way to make sense of Gregory's claim that we are a 'portion' of God (μοῖραν θεοῦ). After his discussion of the triad of created beings, Maximus introduces the notion of *logoi* as that by which God creates beings when he references the *Book of Wisdom* 9:1–2 from the Septuagint, where God is said to create all things 'in His word and His wisdom' (ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου καὶ τῇ σοφίᾳ σου)—or as Maximus phrases it, '*by* [God's] word and His wisdom' (λόγῳ καὶ σοφίᾳ).[37] Maximus expands on his understanding of this passage in the form of both God's singular *Logos*—implicitly the second person of the Trinity[38]—and God's plural *logoi*, which we see elaborated here:

> τοὺς γὰρ λόγους τῶν γεγονότων ἔχων πρὸ τῶν αἰώνων προϋφεστῶτας βουλήσει ἀγαθῇ κατ᾽ αὐτοὺς τήν τε ὁρατὴν καὶ ἀόρατον ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ὑπεστήσατο κτίσιν, λόγῳ καὶ σοφίᾳ τὰ πάντα κατὰ τὸν δέοντα χρόνον ποιήσας τε καὶ ποιῶν, τὰ καθόλου τε καὶ τὰ καθ᾽ ἕκαστον. λόγον γὰρ ἀγγέλων δημιουργίας προκαθηγεῖσθαι πιστεύομεν, λόγον ἑκάστης τῶν συμπληρουσῶν τὸν ἄνω κόσμον οὐσιῶν καὶ δυνάμεων, λόγον ἀνθρώπων, λόγον παντὸς τῶν ἐκ Θεοῦ τὸ εἶναι λαβόντων, ἵνα μὴ τὰ καθ᾽ ἕκαστον λέγω.

36 Damascius here could be a relevant late Neoplatonic mirror to Maximus' understanding of created beings' relation to God: Damascius, in contrast to Proclus, ends up denying that the first principle (i.e. the Ineffable—rather than the One, as in Proclus) has any causal relation to all things (τὰ πάντα); instead all things are produced from the One as a subordinate principle under the Ineffable. In one sense the One and all things, for Damascius, have a contingent relation to the Ineffable as the absolute, first principle. On this cf. M.-C. Galpérine's commentary in Damascius 1987 (albeit she notes the connection in a general, Christian context). On Damascius, see Van Riel 2010 and Greig 2021.

37 Maximus the Confessor, *Ambiguum* 7, 15,1–2 (PG 91: 1077C): τίς γὰρ λόγῳ καὶ σοφίᾳ τὰ ὄντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος παρὰ Θεοῦ εἰς τὸ εἶναι παρῆχθαι […] ("For someone—knowing that it was by reason and wisdom that God brought all things from non-being into being […]").

38 See e.g. Maximus the Confessor, *Ambiguum* 7, 21,1–6 (PG 91: 1081C–D), esp.: εἰ γὰρ οὐσία τῆς ἐν ἑκάστῳ ἀρετῆς ὁ εἷς ὑπάρχειν Λόγος τοῦ Θεοῦ μὴ ἀμφιβέβληται—οὐσία γάρ πάντων τῶν ἀρετῶν αὐτός ἐστιν ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός.

> For God—who contains the *logoi* (τοὺς λόγους) of beings which have come to be, which have pre-existed before all eternity (πρὸ τῶν αἰώνων)—brings to existence by his good will both visible and invisible creation, according to themselves, from non-being: by reason (λόγῳ) and wisdom did [God] make, and [continues to] make, all things according to the right time, both universal (τὰ καθόλου) and particular beings (τὰ καθ' ἕκαστον). For we believe that a *logos* **(1)** precedes the making of the angels; a *logos* **(2)** [precedes the making] of each of the beings and powers which fill the heavens above; a *logos* **(3)** [precedes the making] of humans; and—so that I do not speak of individuals[39]—a *logos* **(4)** [precedes the making] of all things which have taken [their] being from God.
>
> MAXIMUS THE CONFESSOR, *Ambiguum* 7, 16,1–9 (Constas; PG 91: 1080A)

First, we find here that there is not just one *logos*, but rather a plurality of *logoi* by which God 'brings to existence' (ὑπεστήσατο) all created beings. For Maximus the plurality of *logoi* corresponds to the plurality of created beings, while each particular *logos* implicitly has a distinct role in the generation of each kind of being, whether universal or particular. Initially this suggests that each particular *logos* has a paradigmatic, causal role behind each particular kind of being in creation. We see this brought out in Maximus' description of the different classes of beings which have distinct *logoi* attached to them: both **(1)** angels, **(2)** the 'beings and powers' (οὐσίαι καὶ δυνάμεις), and **(3)** humans. In addition to these particular *logoi*, Maximus also affirms a distinct *logos* for all created things generically, and not just for the particular kinds as above. This also goes with Maximus' specification that God creates 'by [his] reason (λόγῳ) and wisdom' both universals (τὰ καθόλου) and particulars (τὰ καθ' ἕκαστον). In this respect God is causally responsible in a direct way for particulars as well as universals through the *logoi*. At the same time, it is noticeable that Maximus refers to each particular *logos* possessing a distinct domain of causality, such that it is not God (or the *Logos*) generically that is causally responsible for each kind of being—but rather God is responsible for one kind of being in virtue of one *specific logos*, while for another kind of being God is responsible in virtue of another specific *logos*, and so on.

We also see an implicit yet important qualification in our passage when Maximus says that God 'has made' (ποιήσας—aorist, implying completion) and '[continues to] make' (ποιῶν—present, suggesting continual process) all things

39 I.e. not merely to speak of individuals.

according to the *logoi*. The distinction in verbal aspects, although a minor point, suggests that the created products of the *logoi* are not brought about as the result of a necessary causal process—as, for instance, the production of heat from the sun[40]—but rather they are only brought about at their 'proper time'.[41] This would be in contrast to a Platonic view of Forms, for example, where the products of the Forms are always brought about by necessity: e.g. the Form, 'Man', will always bring about particular men in exactly the same way, not just at certain times, and certainly not as the result of a distinct operation of intention or will. One may then see another counter to the Origenist notion of pre-existence, or the notion of necessitated creation from God: the products of the *logoi* are contingent compared to the *logoi* which are eternal and necessary, insofar as they are pre-contained in God. As we will see, this line of argumentation is one that Maximus adopts from Philoponus within the latter's theory of God's possession of the *logoi* of created beings.

Given Maximus' position above that the *logoi* 'pre-exist before all eternity' (πρὸ τῶν αἰώνων προϋφεστῶτας),[42] this suggests that the *logoi* are in some way directly identified with God, inasmuch as God also pre-exists the 'eternity' that pertains to created beings.[43] We see this later on with Maximus' identification

40 A common example used by those like John Philoponus to attack the notion of necessitated causation in God: see below, p. 140, incl. n. 80.

41 On Maximus connecting God's productivity specifically with will (θέλημα) and intention (πρόθεσις), in opposition to necessity (τυραννηθεὶς), see *Ambiguum* 42, 16,1–8 (PG 91: 1329C–D). Cf. Gregory Nazianzen, *Orationes* 29.2, where Gregory critiques the notion of speaking of God as an 'overflow of goodness' (ὑπέρχυσιν ἀγαθότητος) in producing all things 'involuntarily' (ἀκούσιον γέννησιν)—rather than by will, as implicit here for Maximus; for further discussion see Constas 2017, p. 5, esp. n. 15. One should note here for Maximus, as we will see in Philoponus, that necessity (τυραννηθεὶς, ἀνάγκη) has a negative sense, implying compulsion, rather than a positive sense, as the result of one and the same operation. Compare with Plotinus on these two senses in considering the One's productivity in *Ennead* VI.8.7, 11 ff. (and VI.8.20, 34–39), as either 'necessitated' (ἠνάγκασται) or 'self-determined' (αὐτεξουσίον)—although note that for Plotinus, the One's singular activity of willing itself is simultaneous with willing its productivity; as we will see below, Philoponus emphasizes that these must be two distinct aspects: God's activity of his own being (i.e. his possession of the *logoi*), and God's willing of creation. On this, see below p. 139, incl. n. 78.

42 Cf. Maximus' discussion of the *logoi*'s eternal existence in God in *Ambiguum* 42, 15,20–37 (PG 91: 1329A–C), esp. lines 31–37 (1329C) where Maximus establishes that the *logoi* of created beings exist permanently (μονίμως) 'with God' (οἱ λόγοι μονίμως ὑπάρχουσι παρὰ τῷ Θεῷ).

43 Cf. Steel 2014, p. 301, n. 16, commenting on Maximus' use of the term in *Ambiguum* 10, 58,3 (PG 91: 1153B): "Αἰῶν is not the eternity of the divinity, but the shared eternity (or *eviternity*) of creation."

of the many *logoi* with the one *Logos*—and simultaneously the *Logos*' transcendence over all things:

> τὸν αὐτὸν μὲν ἀπείρῳ δι' ἑαυτὸν ὑπεροχῇ ἄφραστον ὄντα καὶ ἀκατανόητον, καὶ πάσης ἐπέκεινα κτίσεως καὶ τῆς κατ' αὐτὴν οὔσης καὶ νοουμένης διαφορᾶς καὶ διακρίσεως, καὶ τὸν αὐτὸν ἐν πᾶσι τοῖς ἐξ αὐτοῦ κατὰ τὴν ἑκάστου ἀναλογίαν ἀγαθοπρεπῶς δεικνύμενόν τε καὶ πληθυνόμενον καὶ εἰς ἑαυτὸν τὰ πάντα ἀνακεφαλαιούμενον, καθ' ὃν τό τε εἶναι καὶ τὸ διαμένειν καὶ ἐξ οὗ τὰ γεγονότα ὡς γέγονε καὶ ἐφ' ᾧ γέγονε καὶ μένοντα καὶ κινούμενα μετέχει Θεοῦ. πάντα γὰρ μετέχει διὰ τὸ ἐκ Θεοῦ γεγενῆσθαι, ἀναλόγως Θεοῦ, ἢ κατὰ νοῦν ἢ λόγον ἢ αἴσθησιν ἢ κίνησιν ζωτικὴν ἢ οὐσιώδη καὶ ἑκτικὴν ἐπιτηδειότητα, ὡς τῷ μεγάλῳ καὶ θεοφάντορι Διονυσίῳ δοκεῖ τῷ Ἀρεοπαγίτῃ.
>
> The same [*Logos*] is **(1)** through Himself (δι' ἑαυτὸν)[44] unspeakable and incomprehensible by his unlimited superiority, and He is beyond every creation and every being according to Himself, and beyond [every] difference and distinction which is contemplated (νοουμένης). And [the same *Logos*] is **(2)** both manifested and pluralized in all things which are from him by the analogy of each in a way befitting his goodness, and all things are summed up (ἀνακεφαλαιούμενον) into the same [*Logos*] by which all things exist and persist, and [just as] from which created things have come to be and for which [they] have come to be; and all things which remain and are moved participate in God. For all things participate [the *Logos*] through having come to be from God, in an analogous way to God, either by intellect; by reason; by sensation; by animated motion ([κατὰ] κίνησιν ζωτικὴν); or by substantial and sustained fittingness, as it seems to the great theologian, Dionysius the Ps.-Areopagite.[45]
>
> MAXIMUS THE CONFESSOR, *Ambiguum* 7, 16,10–22 (Constas; PG 91: 1080A–B)

44 I translate δι' ἑαυτὸν as 'through himself' here, bearing in mind Maximus' implicit identification of the singular '*logos*' with the second, divine person of the Trinity.

45 Maximus also employs this same distinction later on esp. in 20,1–5 (PG 91: 1081B–C): ὑπεξηρημένης οὖν τῆς ἄκρας καὶ ἀποφατικῆς τοῦ Λόγου θεολογίας, καθ' ἣν οὔτε λέγεται οὔτε νοεῖται οὔτε ἔστι τὸ σύνολόν τι τῶν ἄλλῳ συνεγνωσμένων, ὡς ὑπερούσιος, οὐδὲ ὑπό τινος οὐδαμῶς καθ' ὁτιοῦν μετέχεται, πολλοὶ λόγοι ὁ εἷς Λόγος ἐστὶ καὶ εἷς οἱ πολλοί ("When, then, we set aside the highest form of negative theology about the *Logos*—according to which He is neither spoken, nor thought (νοεῖται) nor does He exist together with that which is attributed to anything else, since He is beyond being (ὑπερούσιος), nor is He participated by anything in any way whatsoever—the one *Logos* is the many *logoi*, and the many [*logoi*] are one [*Logos*]"). Note the stronger emphasis on the *Logos*' (implicitly God's) transcendence as *not* participated—especially the double-negative, οὐδὲ [...] οὐδαμῶς. One can recognize in

Maximus thus applies a two-fold distinction to the *Logos*: **(1)** in itself (or Himself) the *Logos* transcends all relation and is beyond every creature, and all being; and **(2)** as 'manifested and pluralized in all things' (ἐν πᾶσι [...] δεικνύμενόν τε καὶ πληθυνόμενον), the *Logos* is identified with the many particular *logoi* by which the different aspects and kinds of created beings are produced. Notably in the latter half of the passage, Maximus lists the varying activities of beings which correspond to their respective *logoi*: intellection (νόυς), reasoning (λόγος), sensation (αἴσθησις), and so on. Since the *logoi* are identified with the one *Logos*, each of these activities then implies a *direct* participation in the one *Logos*. Put this way, one might wonder if this only brings us back to the original problem at the beginning with the Origenist mis-interpretation, if each of these activities is directly related to God's being—an issue from which Maximus wishes to steer clear from the beginning. Likely with this in mind, Maximus establishes a distinction **(1)** with the *Logos'* transcendence 'through Himself' (δι᾽ ἑαυτὸν), both beyond created beings and even the *logoi* that are the *Logos* as manifested. On the one hand this secures the transcendence of God in Himself, as prior to created beings, while God yet remains immanently related to created beings as a cause through the *logoi* as particular 'manifestations' of the *Logos*. This would suggest that Maximus affirms some form of ontological distinction in God as 'through Himself' and as 'manifested and pluralized' in a way that captures both the absolute transcendence of God's being, in relation to creatures' being, and the means by which God creates beings in time through these 'manifestations'.

One further, important aspect to note is that the *logoi* not only function as efficient, paradigmatic causes, as we have seen, but they also convey divine providence. We see this when Maximus cites "Dionysius the Areopagite", as the follower of the apostle Paul, in his interpretation of the *logoi*:

> τούτους δε οὕς ἔφην τοὺς λόγους ὁ μὲν Ἀρεοπαγίτης ἅγιος Διονύσιος προορισμοὺς καὶ θεῖα θελήματα καλεῖσθαι ὑπὸ τής Γραφῆς ἡμάς ἐκδιδάσκει. ὁμοίως δὲ καὶ οἱ περὶ Πάνταινον, τὸν γενόμενον καθηγητὴν τοῦ Στρωματέως μεγάλου Κλήμεντος, θεῖα θελήματα τῇ Γραφῇ φίλον καλεῖσθαί φασι. ὅθεν ἐρωτηθέντες ὑπό τινων τῶν τὴν ἔξω παίδευσιν γαύρων, πῶς γινώσκειν τὰ ὄντα τὸν Θεὸν δοξάζουσιν οἱ Χριστιανοί, ὑπειληφότων ἐκείνων νοερῶς τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητικῶς τὰ αἰσθητά, γινώσκειν αὐτὸν τά ὄντα ἀπεκρίναντο μήτε αἰσθητικῶς τὰ αἰσθητὰ μήτε νοερῶς τά νοητά (οὐ γὰρ εἶναι δυνατόν, ἐστὶν ὁ ἀποδεικνὺς λόγος, τὸν ὑπὲρ

this passage Maximus' inheritance of Dionysius' characteristic superfluidity in language, e.g. the term, ὑπερούσιος.

> τὰ ὄντα κατὰ τὰ ὄντα τῶν ὄντων λαμβάνεσθαι, ἀλλ᾽ ὡς ἴδια θελήματα γινώσκειν αὐτὸν τὰ ὄντα φαμέν), προσθέντες καὶ τοῦ λόγου τὸ εὔλογον· εἰ γὰρ θελήματι τὰ πάντα πεποίηκε, καὶ οὐδεὶς ἀντερεῖ λόγος, γινώσκειν δὲ τό ἴδιον θέλημα τὸν Θεὸν εὐσεβές τε λέγειν ἀεὶ καί δίκαιόν ἐστιν, ἕκαστον δὲ τῶν γεγονότων θέλων πεποίηκεν, ἄρα ὡς ἴδια θελήματα ὁ Θεὸς τὰ ὄντα γινώσκει, ἐπειδὴ καὶ θέλων τὰ ὄντα πεποίηκεν.
>
> Saint Dionysius the Areopagite teaches us that Scripture calls these *logoi* 'predeterminations' (προορισμούς) and 'divine wills' (θεία θελήματα).[46] In the same way, the disciples of Pantainos (who became the teacher of the great Clement [who wrote the] *Stromateis*) also say that they are called by Scripture 'divine wills'. For when they were approached by some of those who boast in their secular learning, and [were asked] how Christians believe that God knows beings (τά ὄντα)—since each believed [God knows] intelligible beings in an intellective way, and sensible beings by sensation—they answered that God neither knows sensible things by sensation nor intelligible things in an intellective way (for it is not possible, as the argument demonstrated, for that which is beyond beings to apprehend beings according to the mode of beings (κατά τά ὄντα), but we say that [God] knows beings as his own wills (ὡς ἴδια θελήματα)), and they added the following reasonable statement of the account: for if **(1)** [God] has made all things by will—and no one denies the statement—and if **(2)** it is always pious and right to say that God knows his own will, and **(3)** [God], as willing, has made each of the things that have come to be, then God therefore knows beings just as his characteristic wills (ἴδια θελήματα), since, as willing (θέλων), He has made beings.
>
> MAXIMUS THE CONFESSOR, *Ambiguum* 7, 24,1–20 (Constas; PG 91: 1085A)

Hence for Maximus, God has direct knowledge of both intelligible and sensible beings, albeit not in the mode of their being as intelligible or sensible, but rather in transcending them. While it would make sense that God, as incorporeal, does not know beings 'by sensation' (αἰσθητικώς), one may wonder why God also does not know beings 'in an intellective way' (νοερώς), especially if knowledge would imply intellection. Maximus' stated answer above is that God transcends all beings, both sensitive and intelligible—that is, insofar as God

46 Or more literally, 'intentions', or 'contents' of will (θελήματα). The English word, 'wills' can sometimes convey both the process or activity of willing (i.e. θέλησις) and the result or product, i.e. intention, of willing (θέλημα). It should be evident in this context Maximus means the latter.

has created intelligible beings, God's knowledge cannot be of the same kind that pertains to intelligible beings, implicitly intellection. However, there is also a second reason for which Proclus becomes relevant, as we will see: Maximus may be following an implicit premise held by Aristotelians and Platonists that knowledge through intellection pertains to universals as its object,[47] while individuals are not knowable, strictly speaking, except as instantiations of universals. Thus, for Maximus, if divine providence encompasses particulars, and not just universals, the kind of knowledge possessed by God would have to be beyond intellection. Once more we find an implicit agreement with Proclus' position, where Proclus also argues for the knowledge of individuals in divine providence, and that such knowledge necessitates principles that exist prior to intellection—which, for Proclus, means pure unity beyond intellection.[48]

We see this argument implicitly made in *Ambiguum* 10, where Maximus proves that divine providence extends to particulars and not just to universals—an implicit Peripatetic position Maximus argues against,[49] represented especially in Alexander of Aphrodisias' *De Providentia*.[50] Maximus concludes that providence (πρόνοια)—

> προγνωστικῶς πάντα συνειληφυῖαν κατὰ περιγραφὴν τὰ καθ᾽ ἕκαστα, διάφορόν τε καὶ ποικίλην φαίνεσθαι καὶ πολυσχιδῆ, καὶ τῇ τῶν πεπληθυσμένων ἀκαταληψίᾳ συνεκτεινομένην ἑκάστῳ προσφόρως καθ᾽ ἕκαστον καὶ πρᾶγμα καὶ νόημα, μέχρι καὶ τῶν ψιλῶν κινημάτων τῶν κατὰ ψυχὴν καὶ σῶμα συνισταμένων, ἁρμόζεσθαι.

47 See e.g. Aristotle, *De Anima* III.6, esp. 430b6–20, on the nature of thought corresponding to the indivisible character or element between divisible things, and implicitly not divisible things (or particulars) *qua* divisible; among Platonists, see e.g. Proclus, *De decem dubitationibus circa providentiam* 3,12–19.

48 On his argument for divine providence extending to particulars, cf. Proclus, *Theologia Platonica* I.15, 70,23–25; on the mode of knowledge implied in divine providence, see the first problem of Proclus' *De Dec. Dub*. 2,1–5,39.

49 Maximus the Confessor, *Ambiguum* 10, 103,17–21 (PG 91: 1192D): 'εἰ δὲ ὅτι ἀκατάληπτος ἡμῖν τῆς τῶν κατὰ μέρος προνοίας ὁ λόγος, ὥσπερ οὖν καὶ ἔστι κατὰ τὸ, "ὡς ἀνεξερεύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ", διὰ τοῦτο φαῖεν μηδὲ πρόνοιαν εἶναι,' οὐκ ὀρθῶς ἐροῦσι κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον. ("'But if the account that providence belongs to particulars is incomprehensible to us—as it then certainly is according to [the verse], "His judgments are unsearchable, and His ways inscrutable" [Rom. 11:33]—because of this they would say providence does not exist', they do not inquire correctly according to my position".) Constas references Nemesius, *De natura hominis* 43, 133,2–5, behind this quotation.

50 On Alexander's view of providence as a mediary, 'Aristotelian' position against the Stoics (viz. God's/the gods' providence extending to particulars) and the Epicureans (viz. the gods' providence exercising no providence or causality on any beings), see Sharples 1982.

> [...] which in a manner prior to knowing (προγνωστικῶς) has comprehended all particulars in their individuality—is manifested as different, diversified, and complex, and adapts itself to the incomprehension of the things which have been multiplied, extending itself in a suitable way to each particular thing and thought as far as the bare movements of beings put together according to soul and body.
>
> MAXIMUS THE CONFESSOR, *Ambiguum* 10, 104,10–15 (Constas; PG 91: 1193A)

Providence is then presented as comprehending things that are 'incomprehensible' on a particular level, because of the sheer plurality of details or things that pertain to one individual or another. This would then make sense of Maximus' use of προγνωστικῶς, 'prior to knowing', inasmuch as knowledge grasps something unitary rather than a plurality, whereas providence is able to grasp individuals in a way that knowledge (γνώσις) is not able in a straightforward way. As we will see, this suggests that Maximus' conception of the *logoi* as thought by God comes close to Proclus' description of providence as a mode of knowledge that transcends intellect (νοῦς) and reflects the nature of the principles of beings as also beyond intellect in themselves.

3 Interpreting Maximus' *logoi*, and Proclus' Contribution

In laying out Maximus' understanding of the *logoi*, one basic question regards the *logoi*'s ontological status in relation to God: are they to be understood as thoughts in the mind of God, along the lines of a Middle Platonist notion as found in Alcinous?[51] Or do they have some form of independent existence in relation to God—for instance, as in Philo of Alexandria?[52] Or alternatively is there some middle ground between these two options?

---

51 See Alcinous, *Didaskalion* X.3. For a similar notion in Augustine with his concept of the *rationes seminales* as existing in the mind of God, see e.g. *De Genesi ad litteram* VI.10.17; cf. Sorabji 1983, p. 302–304. Philoponus' view of the *logoi* in God also appears to follow a similar view, as equated with the mind of God, as we will see below.

52 Beyond Philo's general inspiration for Maximus with the language of the *logos*, one can detect a specific parallel in Philo's subtle distinction between God and the *logos* by which God creates beings: on the one hand, Philo strongly emphasizes God's simplicity and transcendence (see e.g. *De Vita Contemplativa* 2; *Quaestiones in Genesim* 2.68), even perhaps over the *logos* itself, yet Philo also identifies the *logos* as a production, and even manifestation, of God (e.g. *De confusione linguarum* 146; *Quaest. in Gen.* 4.1). For further analysis of Philo, see Boys-Stones 2017, p. 158–159, esp.: "One way of thinking about Philo might be to say that he is caught between Position 2 (that the forms are posterior to God) and Position 3 (that the forms are included within a second god). Or rather: he is structurally

One reason we might aim for the first interpretation lies in Maximus' identification of the *logoi* with the one *Logos*, where the *Logos*' possession of the *logoi* would be analogous to Alcinous' God containing the Forms of all beings in the created world: the Forms as God's thoughts are then reciprocally identical with God's being and not distinct.[53] On the other hand one may prefer the second interpretation—an independent, or quasi-independent, distinction—with Maximus' distinction between God's transcendence 'through Himself' (δι' ἑαυτὸν) **(1)** and God's manifestation in the *logoi* **(2)**, especially where Maximus emphasizes that God cannot be participated by creatures according to their respective natures. The *logoi* would then be ontologically distinct in a way that implies that they are mediated causes, each functioning as distinct, separate causes. Yet the problem with this interpretation is that it fails to make sense of Maximus' identification of **(1)** and **(2)**, where God is the agent and sole cause of beings in his capacity both as unparticipated **(1)** and as 'manifested and pluralized' (δεικνύμενόν τε καὶ πληθυνόμενον) as the *logoi* **(2)**. In turn, the first interpretation, straightforwardly equating the *logoi* with God's being, fails to account for Maximus' anti-eternalist arguments regarding God's being as entirely separate and unconditioned compared to the being of creatures—and therefore the impossibility of creatures to participate in God under this description.

Here we should consider two elements from Proclus' own framework lying behind the framework Maximus articulates for the *logoi*. In particular, Maximus' distinction between God in Himself and God as manifested in the *logoi* finds a parallel in Proclus' distinction between the first cause in itself—i.e. the One, as unparticipated—and the first cause mediated as a plurality of primary causes—i.e. the henads, as participated.[54] This background, as well as Maximus' identification of God as both unparticipated and participated, finds its source in one mediator of Proclus for Maximus: the writer of the *Divine Names*,

---

attracted to Position 3, but nevertheless committed to the monotheistic view (rejected by Numenius) that the supreme god is the creator of the cosmos. The result is a system designed to produce a kind of divine agent containing the forms, from the supreme, creator god, as part of the means by which He creates the cosmos".

53 See esp. Alcinous, *Didaskalion* x.3, 7–8: λέγω δὲ οὐχ ὡς χωρίζων ταῦτα, ἀλλ' ὡς κατὰ πάντα ἑνὸς νοουμένου ("I do not speak of these terms [i.e. eternal, ineffable, divinity, etc., as applied to God] as belonging to separate entities, but as of one entity being contemplated by all [these terms]").

54 One can already note a parallel in the language between Maximus speaking of the *Logos* as 'pluralized and manifested' (δεικνύμενόν τε καὶ πληθυνόμενον) in the *logoi* with Proclus' language for the henads as also 'manifested' (δεῖξαί) from the One in *Platonic Theology* III.9, 36,10–14: διὸ δὴ καὶ ὁ Σωκράτης […] τὸ μὲν πέρας καὶ τὸ ἄπειρον δεῖξαί φησι τὸν θεόν (ἑνάδες γάρ εἰσιν ἀπὸ τοῦ ἑνὸς […]) ("Wherefore Socrates […] says that God 'revealed' the Limit and the Unlimited—for they are henads constituted from the One […]").

known as Dionysius the Ps.-Areopagite. A second element of Proclus' influence in Maximus is Proclus' distinction between essence (οὐσία) and activity (ἐνέργεια) in the case of the soul. The distinction becomes applied to God when Maximus distinguishes between God's possession of the *logoi* in eternity and God's production of those *logoi* in time—similar to Proclus' description of the soul's possession of its *logoi* in eternity (through its essence/*ousia*) and its productivity of the *logoi* in time (through its activities/*energeiai*). In this respect, another important intermediary between Proclus and Maximus is John Philoponus, where the latter takes over Proclus' distinction (ironically) to attack Proclus on the claim that God's eternity necessitates his eternal production of beings.

We should first consider John Philoponus' and Dionysius' respective reception and transformation of Proclus in their own frameworks, and then we may see how Maximus appropriates both figures in his own articulation of the *logoi*. In this light we can then see how Maximus appropriates Proclus' thought, and uniquely transforms it in light of his use of Dionysius and Philoponus.

4 Proclus Mediated in John Philoponus: A Brief History on *logoi* as Causal Principles

Although it is possible that he draws on other Christian or pre-Christian sources, like Philo, Philoponus' understanding of the *logoi* in God derives in large part from his Platonist background in the Alexandrian school of Ammonius, as well as his direct knowledge of Proclus.[55] Thus to understand Philoponus' framework, we should first look at the Neoplatonist sources on *logoi* behind Philoponus.

The notion of the *logoi* as creative principles permeating the world goes back to the Stoics' notion of 'generative' or 'seminal' reason-principles (λόγοι σπερματικοὶ)—directly analogous to the notion of physical seeds, for example in plants, that are the bearers of their fully-formed products in potentiality. For the Stoics, the *logoi* are immanent material principles that mould particular beings in conformity with the divine, active principle, the *logos* or God—which, in turn, is immanent in matter as a substrate.[56] Furthermore the *logoi* are identical with the one active principle, i.e. *logos*, as pluralized and speci-

55 For an overview of Philoponus, including on his knowledge of Proclus and Platonists in the School of Alexandria, see Verrycken 2010.

56 See e.g. Aetius 1.7.33 (*SVF* 2.1027); see also Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII.135–136.

fied in each individual being—such as plants, animals, humans, and so on. The *logos* then coordinates and guides the world's development and coming to be as specified in each particular thing.

One can see the legacy of Plato's *Timaeus*, from which the Stoics borrow much in their own conceptualization of the *logos*. In the *Timaeus*, Plato describes the world's rational structure as coming to be through the 'Craftsman', or Demiurge (δημιουργός), and its contemplation of the 'Living Being' (τὸ ζῷον), implicitly a Form or principle which contains all living beings found in the world within itself in its unity.[57] For Plato, the Demiurge's productive activity according to the Living Being is brought about through its imposition of an intelligent soul in the world (i.e. the 'World-Soul'), according to which the world's rational structure is immanently brought about.[58] While Plato recognizes a multi-tiered structure between the Demiurge, the Living Being, and the World-Soul as distinct immaterial principles in the physical world's rational structure, the Stoics collapse this structure by implicitly identifying Plato's 'Living Being'—alongside both Plato's Craftsman and the World-Soul—with the *logos* as a material principle.[59]

Plotinus, as the first Neoplatonist, appropriates the Stoic notion of *logoi* as immanent, productive principles in the world, yet in reverting back to a Platonic framework for the cosmos, Plotinus ends up critiquing the idea that the *logoi* are sufficient unto themselves to explain the generation of things in matter. Instead, he maintains that transcendent principles which pre-exist the *logoi*—namely the Forms—are necessary for the *logoi*'s ability to act in matter, like the seeds of plants.[60] Implicit in this imagery is that seeds unto themselves cannot generate their product without a prior being, or paradigm, which is in actuality what the effect of the seed is potentially—a notion that goes back to Aristotle's often-cited principle that 'man causes man'. In Plotinus' ontology, the *logoi* then have their existence primarily in the principle, Soul,[61] and

57 Plato, *Timaeus* 30c7–d1: τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῷα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει, καθάπερ ὅδε ὁ κόσμος ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θρέμματα συνέστηκεν ὁρατά.

58 Plato, *Timaeus* 30b1–c1.

59 As noted in Long, Sedley 1987, p. 278, one can see both a biological and teleological influence coming out of the Platonic and Aristotelian background with their interpretation.

60 Cf. Plotinus, *Ennead* IV.4.39, 5–8: γίνεται τοίνυν τὰ ἐν τῷ παντὶ οὐ κατὰ σπερματικούς, ἀλλὰ κατὰ λόγους περιληπτικοὺς καὶ τῶν προτέρων ἢ κατὰ τοὺς τῶν σπερμάτων λόγους ("What comes to be in the All, then, does not come to be according to seminal formative principles (σπερματικούς) but according to formative principles which include powers which are prior to the principles in the seeds"—trans. Armstrong).

61 Plotinus particularly characterizes the being of Soul as constituted by the *logoi*: see *Enn.* VI.2.5,10–14. This would follow Plotinus' claim that Soul mirrors Intellect's being and its

derivatively in matter through Soul's formation of the world and individual beings within the world.[62] In turn, the *logoi* in Soul are consequent on the two higher principles of Intellect—which contains the Forms, and functions as the paradigm of Soul and its *logoi*—and the One—as paradigmatic of Intellect's self-thinking and unity. Thus, one important conclusion, when we compare Plotinus and the Stoics, is that Plotinus emphasizes a sharp ontological distinction between the *logoi* and the primary principle responsible for the activity of the *logoi*, in contrast to the Stoics who identify the two.

Plotinus' position effectively becomes the standard for subsequent Neoplatonists, including especially Proclus, although Proclus makes some notable changes in the structure, which become directly relevant for Philoponus. In particular, while he also affirms the primary location of the *logoi* on the level of Soul,[63] Proclus delineates an additional ontological level below Soul, i.e. Nature, which exists immanently in matter and directly forms and holds together the properties of sensibles in accordance with their paradigms in Soul.[64] Under this scheme, Proclus distinguishes between *logoi* in Soul and in Nature: namely 'essential *logoi*' (οὐσιώδες λόγοι), which constitute the essence of Soul, and 'seminal *logoi*' (σπερματικοὶ λόγοι) (or also 'natural *logoi*' [φυσικοί

Forms, where the Soul's *logoi* are effectively Intellect's Forms as unfolded; on this see e.g. *Enn.* I.1, 8,6–8.

62 On *logoi* in Soul, see e.g. *Enn.* IV.3.10,37–42; V.7, 3,20–23; and II.3.16, 19–20. On *logoi* in nature and matter, see III.8, 2,27–34; IV.3, 11,8–12; V.7, 1,23–25; V.8, 1,36; and 3,1–3. Cf. Helmig 2012, p. 191–192. It should also be noted that, although not as clear as Proclus, Plotinus marks out an ontological distinction between 'nature' (φύσις) and 'matter', however the distinction is blurred by certain places where Plotinus identifies nature with Soul or the operation of soul.

63 See e.g. *The Elements of Theology*, 194, 168,32–33: δώσει καὶ τῇ ψυχῇ τῇ ὑφισταμένῃ τῶν ἐν αὐτῷ πάντων οὐσιώδεις λόγους ("[Intellect] will give to the soul which it brings to existence the essential reason-principles (λόγους) of all things in it"). See also e.g. *The Elements of Theology*, Prop 195, 170,10–13. Cf. Martijn 2010, 44 ff. and 73 ff.

64 On Nature as immanent in matter, see e.g. Proclus' *In Timaeum*, I, 10,24–11,5; cf. Martijn 2010's discussion in p. 28–30. Although there are indications of a distinct level for Nature apart from Soul, Plotinus comes to identify Nature with the lowest, non-descended part of the World Soul: see *Enneads*, IV.4.13 (esp. lines 3–4) and III.8.4, 14–16. While this might suggest that Plotinus denies the existence of a distinct ontological level for nature, or immanent form, in matter (as claimed by Chiaradonna 2014), there are certain texts where Plotinus seems to argue just this: on this see Karamanolis 2009. At any rate, Proclus seems to have Plotinus in mind with his critique of those who identify Nature with Soul in *In Tim.* I, 10–12; for a further analysis of Proclus' critique of Plotinus and this position, see Martijn 2010, p. 29–35 and Helmig 2006; I also discuss Proclus' dispute with Plotinus in more detail in a forthcoming paper.

λόγοι]),[65] which constitute Nature as it is divided in particular bodies. Hence Proclus replicates the paradigm-image relation between Intellect's Forms and Soul's *logoi* with his own schema of Soul's essential *logoi* and Nature's seminal *logoi*. Given this, even though the essential *logoi* exist together in the soul rather than physically separated, as for the seminal *logoi* in bodies, Proclus affirms the divided nature of the soul's essential *logoi* in relation to Intellect, insofar as the soul acts on its *logoi* discursively and one-by-one rather than Intellect's activity which thinks the Forms at once.[66] Once more we find that the role of the *logoi* is both epistemological and causal: they are the means by which the soul knows all things, as derived from Intellect, and in turn they are the means by which the physical world is ordered—both through Soul's transcendent activity, with its essential *logoi*, and through Nature's immanent activity in matter, with the seminal *logoi* found in particular bodies.[67] Both types of *logoi* can then be understood as mediated causes of their higher principles which function as unifying their products. One can see this in Proclus' characterization of Nature as a 'containing cause' (συνεκτικόν αἰτίον), borrowing from the Stoics' own characterization of the *logoi*,[68] while Nature connects enmattered entities with their higher, immaterial principles. As Proclus puts it, Nature (especially in the capacity of the natural *logoi*) has the function of "everywhere weaving together the parts with the wholes" (πανταχοῦ δὲ τὰ μερικὰ συνυφαίνουσα τοῖς ὅλοις) (*In Tim.* I, 11,18–19), or implicitly particulars with universals. One can then understand the *logoi*, especially in this latter case, as instrumental or contributory causes (ὀργανικόν, συναίτιον) of higher principles while remaining the same in kind as their corresponding causes.[69]

---

65 For further discussion, cf. Helmig 2012, p. 265 (on the seminal *logoi*) and 288 (on the natural *logoi*).

66 For an overview of Proclus' understanding of the soul, see Steel 1997 and Steel 1978, p. 23–33, 69–73.

67 Exactly how Proclus characterizes seminal *logoi* in bodies compared to natural *logoi* possessed by Nature in general is not so clear, inasmuch as he sometimes appears to equate the two, and in other places subordinates the former under the latter: cf. Martijn 2010, p. 64.

68 Cf. Steel 2002.

69 See e.g. Proclus, *The Elements of Theology*, Prop. 75, esp. 70,30–33: ἐν αὐτῷ γὰρ ὄν, ἢ συμπληρωτικὸν αὐτοῦ ὑπάρχον ἢ δεόμενόν πως αὐτοῦ πρὸς τὸ εἶναι, ἀτελέστερον ἂν εἴη ταύτῃ τοῦ αἰτιατοῦ. τὸ δὲ ἐν τῷ ἀποτελέσματι ὂν συναίτιόν ἐστι μᾶλλον ἢ αἴτιον, ἢ μέρος ὂν τοῦ γινομένου ἢ ὄργανον τοῦ ποιοῦντος ("For since [the cause] is in it, either it would exist as a completing part of it, or it would in some way need it for its being, and by this it would be inferior to the effect. That which is in the resulting product is a 'contributory cause' (συναίτιόν) rather than a 'cause' (αἴτιον), being either a part of the generated thing or a tool (ὄργανον) of the producer").

On turning to John Philoponus in his later, anti-eternalist writings, especially in his critique of Proclus from the *De aeternitate mundi*,[70] we find that not only does he drop the distinction between Forms in Intellect and subordinate *logoi* in Soul, but he uses the language of *logoi*, rather than Forms (εἴδη) or paradigms, in his description of God's possession of the principles of created beings. We see this in Philoponus' critique of the idea that, if the paradigms (παραδείγματα) of beings are eternal, their effects must also be eternal—and thus the world must be co-eternal with its principles of creation. Philoponus' reply to this is to emphasize the contingency of the effects of the παραδείγματα in contrast to the eternity of the παραδείγματα themselves: 'paradigm' can only be understood as a relative term, not absolute.[71] Philoponus concedes that there must be *principles* which pre-exist their effects, but the being of these principles as *paradigms* does not obtain until their corresponding copies come to be. As a result, God, strictly speaking, possesses notions or 'thoughts' (νοήσεις) which only become 'paradigms', and therein 'Forms', when He produces beings:

> ἐπεὶ καὶ ναυπηγὸν καὶ οἰκοδόμον ἐνδέχεται νεώς τινος ἢ οἰκίας τοὺς λόγους ἔχοντα μήπω δημιουργεῖν κατ᾽ αὐτούς· τὸ μὲν γὰρ εἶναι τοῖς τοιούτοις λόγοις ἐν τῷ νοήσεις τινὰς αὐτοὺς εἶναι ὑφέστηκεν, παρακολουθεῖ δὲ αὐτοῖς τὸ παραδείγμασιν εἶναι, ὅταν κατ᾽ αὐτοὺς ὁ δημιουργὸς ἐνεργήσῃ. εἰ οὖν μὴ πάντως ἅμα τοῖς δημιουργικοῖς λόγοις ἕπεται καὶ τὰ κατ᾽ αὐτοὺς γινόμενα ἀποτελέσματα, οὐδὲν κωλύει τῶν δημιουργικῶν τοῦ κόσμου λόγων αἰωνίων ὄντων μὴ ἀεὶ εἶναι τὸν κόσμον.
>
> A shipwright and a builder may be in possession of the principles (λόγους) for [building] a ship or a house[72] but not yet be creating [anything] based on them. The being of such principles consists in their being thoughts (νοήσεις) of a certain kind, but when the creator acts in accord with them, they become paradigms (παραδείγμασιν) as a consequence [of that]. If, then, the generated beings based on them do not in every case immediately follow upon [the existence of] creative principles (δημιουργικοῖς

70 Here I take no explicit position about whether Philoponus changed his view of the number/kind of principles between his 'early' writings (mostly the Aristotelian commentaries) and his 'later' writings (mostly his anti-eternalist treatises against Proclus and Aristotle). On the developmentalist theory between Philoponus' 'early' and 'later' periods, see Verrycken 2010, p. 737–738 and Verrycken 1990. For a review and critique of the developmentalist position, see Sorabji 2016.

71 Philoponus, *De aeternitate mundi* 35,25–36,15.

72 The house-/ship-building metaphors have a heritage that goes back to the Stoics and previous Platonists: see Sorabji 1983 in comparison with Augustine in 303–305.

> λόγοις), nothing prevents the world from not always existing even if the creative principles for the world are eternal.
>
> JOHN PHILOPONUS, *De aeternitate mundi* 36,27–37,8 (trans. Share, modified)

One important point here is Philoponus' claim that the being (τὸ εἶναι) of the 'principles', or *logoi*, are 'thoughts' (νοήσεις) in the creator (δημιουργὸς): this recalls Alcinous' position that Forms are essentially thoughts in the mind of God—also similar to Philoponus' master, Ammonius, in his own description of the divine Intellect.[73] Yet one difference here is that the relation between *logoi* and their effects are contingent, in a way not present in Alcinous: the *logoi* exist necessarily in the mind of God, but only contingently as paradigmatic Forms relative to their products. This is also correlated with Philoponus' emphasis elsewhere on God as the direct creator of all things without any intermediate principles[74]—implicitly obliterating the Neoplatonic distinction of mediated causality for the physical world between the One, Intellect, and Soul. Philoponus' *logoi* thus capture the varying levels of *logoi* that were found causally in Intellect, *via* the Forms, and primarily in Soul, as directly involved in the world's physical formation. For Philoponus, God is directly responsible both for containing the Forms, or *logoi*, as thoughts, and just like Plotinus' and Proclus' Soul, God is also directly responsible for the production of physical beings.

Given this last point, one may worry that God is implicated in his effects: if God is directly related to the physical world as its immediate cause, where beings come to be and change, one might think that God must also change and be altered in mirroring the nature of his effects. This is one reason why we find the notion of mediated causality in the general Neoplatonic framework of the One, Intellect, and Soul, and especially in Proclus' distinction between unparticipated and participated causes.[75] Philoponus' response to this difficulty is to say that change and alteration obtain only for things that are contingent and exist in potentiality: since God exists in complete actuality by his nature, change and alteration only happen for created beings which exist by potentiality.[76] Consequently, the *logoi* also exist in actuality, although with a certain

---

73 On Ammonius and his interpretation of the divine intellect, see Blank 2010.

74 See e.g. *De aeternitate mundi*, 78,28–29, in the context of Philoponus speaking about God's foreknowledge of the various stars' differing locations at differing times: οὐ γὰρ ἀγνοήσει ταῦτα, ὧν αὐτός ἐστιν ἀμέσως ὁ θεὸς δημιουργός ("God will not be ignorant of these things, of which He is himself, without any intermediary, the creator"—trans. Share).

75 Cf. Proclus, *The Elements of Theology*, Prop. 23.

76 See Philoponus, *De aeternitate mundi*, 81,12–16: μία οὖν καὶ ἁπλῆ ἡ τοῦ θεοῦ βούλησις καὶ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχουσα· ἀεὶ γὰρ τὸ ἀγαθὸν βούλεται. περὶ δὲ τὰ μετέχοντα ταύτης ἡ μεταβολὴ θεωρεῖται καὶ ἡ ἀλλοίωσις ("The will of God is therefore one and simple and is

distinction: while God eternally possesses the *logoi* of beings, the *logoi* only bring about their created effects only at a certain point by God's will. Thus in relation to the *logoi*, God possesses a capacity for creating beings but does not always exercise it, nor is He necessitated to—analogous to Aristotle's distinction between first and second actuality,[77] as for example, between a sailor who possesses knowledge of sailing (first actuality) and a sailor who is currently sailing (second actuality).[78] This does not imply true change as, for instance, the sailor's transition from not-sailing to sailing in act, although Philoponus concedes that a kind of 'change' obtains in cases like this: e.g. the sailor's limbs have to move to carry out the activity of sailing.[79] By contrast in the case of God, the transition from first to second actuality, or from capacity to exercising that activity, does not imply change in any sense:

> τὰς γὰρ νοήσεις καὶ τοὺς λόγους τῶν ὄντων ἀιδίως κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχει, καθ' οὓς καὶ δημιουργός ἐστιν, οὐδὲν ἀλλοιότερος ἐκ τοῦ ποιεῖν ἢ μὴ ποιεῖν γινόμενος· ὅλως γὰρ οὐδὲ διαφέρειν ἐπὶ θεοῦ ἕξιν τε καὶ ἐνέργειαν λέγειν θεμιτόν· ἔστιν γὰρ ταὐτὸν ἄμφω, περὶ δὲ τὸ μετέχον ἡ διαφορὰ γίνεται.

---

always the same and unchanging, for He always wills the good. It is in the sphere of things that partake of it [*sc*. God's will] that change and alteration are observed"—trans. Share). An additional premise here is that God's will does not imply alteration and change—e.g. from not willing a being's existence to willing that being's existence. Whereas human deliberation (προαίρεσις, for Philoponus) does imply this, especially between good and evil choices, willing or 'wishing' (βούλησις) for Philoponus does not have this implication—the object, or objects, of goodness are always the same (see *De Aet. Mun*. 567,5–7; cf. Verrycken 2010, p. 747). As seen in our passage above, God for Philoponus only 'wills' (βούληται) good actions.

77 Cf. e.g. Aristotle, *De Anima* II.5, esp. 417a22–b2.

78 See Philoponus, *De aeternitate mundi*, 75,26–76,9, where he makes the distinction when he responds to the challenge that God's creation in time results in God changing; see esp. 76,7–9: ἡ γὰρ ἀλλοίωσις ἀλλοιότερον ποιεῖ τὸ ὑποκείμενον, ὁ δὲ τελείαν τὴν ἕξιν ἔχων εἶτα ἐνεργῶν οὐδὲν αὐτὸς ἑαυτοῦ ἀλλοιότερος γέγονεν ("For alteration makes the subject different, but someone who possesses a perfected capacity (ἕξιν) and then acts [in accordance with it] has not become different in any respect from his [former] self"—trans. Share, modified).

79 See Philoponus, *De aeternitate mundi*, 76,9–21, which explains why 'change' might still occur for 'us' when moving from first to second actuality, where humans "[…] cannot achieve the appropriate outcomes by pure thought alone and as a result move into a different state of some kind, not in the realm of thought but in the realm of the instrument [*scil*. physical], I mean in the body" (trans. Share; […] διὰ τὸ μὴ δύνασθαι ἐξ αὐτῆς μόνης τῆς νοήσεως ποιεῖν τὰ οἰκεῖα ἀποτελέσματα καὶ διὰ τοῦτο διάθεσίν τινα ἀλλοιοτέραν ἴσχειν οὐ περὶ τὸ νοητικὸν ἀλλὰ περὶ τὸ ὀργανικόν, λέγω δὴ τὸ σῶμα).

> For [God] everlastingly possesses the thoughts (νοήσεις) and principles (λόγους) of beings, according to which He is indeed a creator, in exactly the same way, and does not become different in any respect whether He produces or does not produce. For generally, it is not right to say that capacity and activity are different [things] in the case of God: the two are one and the same thing and difference arises in the sphere of that which participates [in God].
>
> PHILOPONUS, *De aeternitate mundi* 76,26–77,3 (trans. Share, modified)

Yet even without a 'real' distinction in God, the simultaneity of God's capacity (via his possession of the *logoi*) and activity (with the production of beings by the *logoi*) does not imply an 'automatic' or 'necessary' production of beings like the production of heat from fire or the effect of illumination from the sun.[80] These latter two examples in Philoponus are an implicit reference to Plotinus' distinction between primary and secondary activity: for Plotinus all beings are characterized by a primary, 'internal' activity that constitutes their essence—as in Plotinus' own example of the being of fire—and that activity correspondingly generates a secondary, 'external' activity—as with 'heat' as the correlating activity to fire.[81] When taken to the level of higher principles, Plotinus uses this to explain how the One, as the first cause, produces its subordinate effect of Intellect, and how Intellect in turn produces Soul, and Soul produces the physical world. What Philoponus seems to imply in his counter-examples is that God's causality of created being cannot be the result of one operation, with his own being or perhaps even in willing his own being,[82] but must instead result from an additional, distinct operation of will in God. Thus, Philoponus

---

80 Philoponus, *De aeternitate mundi*, 78,11–15, esp.: οὐ γὰρ ἀβουλήτῳ φύσεως ἀνάγκῃ, ὡς ὁ ἥλιος ἅμα τῷ παρεῖναι φωτίζει καὶ τὸ πῦρ θερμαίνει, οὕτω καὶ ὁ θεὸς ἀνάγκῃ φύσεως ἑκὼν καὶ ἄκων εἰς τὸ εἶναι παράγει τὰ δημιουργούμενα ("For God does not bring his creations into existence involuntarily (ἀβουλήτῳ) by a necessity of nature in the way that the sun illuminates and fire heats as soon as they are present by an involuntary necessity of nature"—trans. Share, modified). Philoponus' example of the sun's illumination almost certainly references Plato's analogy of the sun to the Good in *Republic* VI—likely making an implicit critique against the Neoplatonic interpretation of *Republic*'s Good producing its effect like the sun as the cause of illumination: on which see the next note. Also worth comparing is the controversy in late antiquity on heat's status in relation to fire, as either part of the definition of fire or a necessary accident: on the history of this dispute, see Benevich 2017 (esp. p. 240–246).

81 Among multiple instances, see Plotinus, *Enneads*, II.6.3, 16 ff.; V.1.3, 9–10; 6, 34; V.3.7, 23–24. For a general discussion on Plotinus' theory of internal/external activity in the case of Intellect, see Emilsson 2007, esp. p. 22–68.

82 As Plotinus holds with the One in *Enneads*, VI.8.7; 13; and 20; cf. above, n. 41.

still affirms *some* distinction in God, inasmuch as God's being is distinct from God's acts of will (βούλησις) which bring about created beings.

So far we have seen how Philoponus takes over the notion of *logoi* from his Neoplatonic predecessors and transforms it when discussing God as the first, sole cause. Given the distinction in God between the possession of the *logoi* and production in virtue of the *logoi*, we can trace one specific influence here from Proclus: the distinction in the participated soul between its essence (οὐσία), which exists altogether in eternity, and its activity (ἐνέργεια), which exists as dispersed and distinguished in time. As Proclus elaborates in *The Elements of Theology*, Prop. 191, Soul cannot have both its essence and activity in eternity since it would then 'not differ from intellective subsistence' (οὐδὲν διοίσει τῆς νοερᾶς ὑποστάσεως); yet Soul's essence and activity also cannot exist *outside* eternity, since it is self-animated (αὐτόζως) and self-constituted (αὐθυπόστατος).[83] The distinction for Proclus results from the soul's intermediate state as belonging both to partless principles and that which is 'divided around bodies' (τῶν περὶ τοῖς σώμασι μεριστῶν):[84] similar to Intellect and 'intellective subsistence' (νοερά ὑποστάσις) the soul reverts on itself in its essence, as self-animated and therefore self-constituted, yet since it is characterized by life, and not just pure knowledge, and since it acts on bodily entities which exist as divided, it is also characterized as divided—*via* its activity.[85] Considering the soul's *logoi* in this light, this means that while the soul possesses the essential *logoi* (οὐσιώδες λόγοι) that constitute its being, the soul is unable to think the *logoi* all at once but can only do so one-by-one, i.e. discursively. In Proclus' characterization, Soul must 'project', or literally place before itself (προβαλλείν), each *logos* which it contains in itself in its activity of thinking, or also correspondingly in its productive activity in physical beings.[86] This would be in contrast to Intellect, whose activity of thinking is immediately at one with its being: hence its activity is simultaneous with its essence. Consequently, the inability of Soul's activity to be simultaneous with its essence—either to think, or also produce, all at once in direct conjunction with its being (οὐσία)—reflects the lower ontological status it has in relation to Intellect.

The reception of Proclus' distinction between essence and activity in the case of the *logoi* is striking when we look at Philoponus' own conception of

83 Proclus, *The Elements of Theology*, Prop. 191, 166,28–168,5.

84 Proclus, *The Elements of Theology*, Prop. 190, 166,2. The reference to Soul's intermediate state and as 'divided around bodies' comes from Plato's *Timaeus* (35a).

85 See esp. Proclus, *The Elements of Theology*, Prop. 189–190.

86 See Proclus, *In Parmenidem*, 896,2–17 (Steel); cf. Steel 1997's discussion of this dynamic in p. 295–296.

the *logoi* in God, where God possesses the *logoi* of created beings throughout eternity, yet does not bring the created product of each *logos* into act until its respective part in time. Where the distinction between essence and activity implies ontological inferiority for Proclus with Soul, in Philoponus the distinction is a sign of perfection in God by indicating God's transcendence over the contingency of his effects. We even find one area of correspondence when Philoponus illustrates the transition from capacity to activity in God with an example of the soul putting before itself (προφέρωμεν) the content of its contemplation into the outside world through 'spoken knowledge' (λογικῶν ἐπιστημῶν).[87] Analogously, God then possesses the *logoi* of created beings by his contemplation of them, while He 'puts before Himself' (προφέρωμεν) each *logos* at its intended point in time—albeit without the type of discursivity that implies change in the case of the human soul.

However, a number of differences exist between Proclus' conception and Philoponus': it is fairly clear, for example, that Philoponus' God thinks the *logoi* all at once as a divine intellect, unlike Proclus' Soul which is unable to think all the *logoi* at once. So another qualification to Philoponus' adaptation of Proclus is that the activity in question is not of thinking each *logos*, but rather in *enacting*, or producing, each *logos*. Another difference is that, while the soul's activity happens in time for Proclus, for Philoponus God's activity happens in eternity inasmuch as God eternally wills the *logoi* that correspond to particular created beings in time. One might wonder how Philoponus can hold such a distinction in the first place: how can God both possess *and* will the *logoi* in a way that does not imply the reduction or identification of one with the other? One can see how Proclus avoids this problem by placing the soul's total possession of the *logoi*—its essence (οὐσία)—in eternity and its distinct activities (ἐνέργειαι) in time. Yet it is mysterious how Philoponus can maintain the same distinction with God's *logoi* and activities both happening in eternity.[88] If the distinction is not between time and eternity, it would seem that Philoponus needs another way to distinguish between God's **(1)** possession of the *logoi* and **(2)** actual production: in other words, Philoponus needs to explain how God can eternally will the world's creation (corresponding to possession [**1**]) and *additionally* will the world's *real* existence in time (corresponding to

87 Philoponus, *De aeternitate mundi*, 77,11–13: τὴν τῆς ψυχῆς θεωρίαν ἢ διὰ τῶν συλλαβῶν ἐπὶ τὰ ἔξω προφέρωμεν ὡς ἐπὶ τῶν λογικῶν ἐπιστημῶν.

88 Verrycken 2010, p. 748, suggests that Philoponus' conception of eternity (in his 'later'/Christian period) as supertemporal successive duration is what allows for maintaining the distinction between God's possession and willing of the *logoi* in eternity—with the aporetic caveat indicated in Simplicius (*In Physicam*, 1159,28–1161,29).

activity [2]), where the danger is that, simply by characterizing both as happening in eternity, it risks suggesting that creation is co-eternal to God's willing activity—the exact outcome Philoponus attacks. Although Philoponus insists that the created world's nature is finite, Koenraad Verrycken notes well: "But this does not solve the problem that a separate divine volition, distinct from God's eternal will to create the world, is needed in order to bring about the real existence of the world, which would be incompatible with the immutability of God's willing activity."[89]

While it is not clear how Philoponus ends up resolving this difficulty, this may help form the background for Maximus' emphasis on the distinction in God between the unparticipated and participated, a factor we have not seen so far in Philoponus. As we will next see, this becomes a motivation for Maximus to adopt Proclus' own distinction between the unparticipated and participated for the first principle—albeit as mediated through Dionysius the Ps.-Areopagite.

5 Assessing Maximus' Appropriation of Proclus in Philoponus

In looking at Proclus' reception in Philoponus, we may summarize two significant factors that become relevant for Maximus: (1) in Proclus, the distinction between essence (οὐσία) and activities (ἐνέργειαι) with regard to Soul's possession of the *logoi* that compose its being, and the distinct ἐνέργειαι by which Soul brings about particular *logoi* within time; and (2) in Philoponus, the same distinction employed now for God, with the latter's possession of the *logoi* of created beings, and eternal willing of those *logoi* in actually produced beings in time. We can then see how Maximus, in turn, appropriates Proclus' οὐσία/ἐνέργειαι distinction through his reception of Philoponus on the *logoi* in God. We have already seen Maximus employ Philoponus' framework in his claim from *Ambiguum* 7 that God contains the *logoi* of all beings 'before all eternity' (πρὸ τῶν αἰώνων), and that God eternally wills the production of the *logoi* at their intended points in time.[90] We can also see Philoponus' influence further on with the emphasis on God's status as creator by actuality:

> ὡς ἐν αὐτῷ καὶ παρ᾽ αὐτῷ ὄντων αὐτῇ τῇ ἀληθείᾳ τῶν πάντων, κἂν εἰ αὐτὰ τὰ πάντα, τά τε ὄντα καὶ τὰ ἐσόμενα οὐχ ἅμα τοῖς ἑαυτῶν λόγοις ἢ τῷ γνωσθῆναι

89 Verrycken 2010, p. 747.
90 Cf. earlier p. 128.

> ὑπὸ θεοῦ εἰς τὸ εἶναι παρήχθησαν, ἀλλ᾽ ἕκαστα τῷ ἐπιτηδείῳ καιρῷ κατὰ τὴν τοῦ δημιουργοῦ σοφίαν πρεπόντως κατὰ τοὺς ἑαυτῶν λόγους δημιουργούμενα καὶ καθ᾽ ἑαυτὰ τὸ εἶναι τῇ ἐνεργείᾳ λαμβάνῃ. ἐπειδὴ ὁ μὲν ἀεὶ κατ᾽ ἐνέργειάν ἐστι δημιουργός, τὰ δὲ δυνάμει μέν ἐστιν, ἐνεργείᾳ δὲ οὐκ ἔτι· ὅτι μηδὲ οἷόν τε τῶν ἅμα εἶναι τὸ ἄπειρον καὶ τὰ πεπερασμένα.
>
> Just as by truth itself, that which is of all beings is in him and by him, even while all things—both beings which are and beings which will be—are not produced together with their *logoi*, nor [are they produced] with their being known by God. Rather every [being] is [produced] by fitting proportion according to the wisdom of the creator, being created fittingly by their *logoi* and by receiving being (τό εἶναι) in actuality according to themselves, because [God] exists as creator according to actuality (κατ᾽ ἐνέργειάν), while [created beings] first (μέν) exist by potentiality, but (δὲ) do not yet exist by actuality. Hence this is like that which is without limit (τὸ ἄπειρον) and things which are limited (τὰ πεπερασμένα), both of which do not belong together.[91]
>
> MAXIMUS THE CONFESSOR, *Ambiguum* 7, 19,3–12 (Constas; PG 91: 1081A–B)

One finds here the same emphasis by Maximus as in Philoponus: on **(a)** God's existence as creator or producer (δημιουργός) by actuality (κατ᾽ ἐνέργειάν)—by implication eternally, and not at some fixed point in time;[92] yet on **(b)** God's thinking the *logoi* (γιγνώσκειν, γνωσθήναι) as not necessitating the eternal production of created beings (as we saw above); and on **(c)** creatures' mode of existence as explaining how they do not have an eternal existence in the way that the *logoi* in God do.[93] One can also see this latter case with Maximus' position that the *ousia* of created beings is conditioned by place and time: in effect it is *essentially* impossible for created beings to co-exist with God. In our passage above, one sees the inverse case: that God's thinking and possession of the *logoi* in eternity does not result in the necessary production of created beings simply because there is an ontological disjunction between the nature of the *logoi* in God and created beings in their *ousia*.

---

91 The analogy is respectively supposed to stand for God (i.e. 'that which is without limit'/τὸ ἄπειρον) and creatures (i.e. 'things which are limited'/τὰ πεπερασμένα): due to their respective categories of being, both 'do not belong together'.

92 See Philoponus, *De aeternitate mundi*, 77,21–23: ἀλλ᾽ εἴπερ ὁ θεὸς ἀεὶ τέλειός ἐστιν πάντων δημιουργὸς […]; and compare with Maximus, above: ἐπειδὴ ὁ μὲν ἀεὶ κατ᾽ ἐνέργειάν ἐστι δημιουργός […].

93 E.g. Philoponus, *De aeternitate mundi*, 79,9–14 and 77,1–5.

Nonetheless, one notable difference is Maximus' two-sided distinction for the *Logos* **(1)** as beyond every predication and all being, and **(2)** as positively identified with the *logoi* of all created beings. By contrast, Philoponus does not posit an explicit distinction between God and the *logoi* in God: rather Philoponus seems to speak of God in terms similar to an Aristotelian conception of the divine intellect, where the *logoi* are thoughts in the mind of God. On the one hand Philoponus also implicitly affirms **(1)** when he asserts that God transcends not only the triad of being (οὐσία), power (δύναμις), and activity (ἐνέργεια), but also the subsistence (ὑπάρξις) common to created beings.[94] Still, the emphasis on God's transcendence in Maximus suggests a different model for God's being than what we have in Philoponus—and in turn the *logoi*'s relation to God's subsistence 'through Himself' (δι' ἑαυτὸν).[95] Although the difference between **(1)** and **(2)** might be nominal for Maximus, the contrast to Philoponus is more striking when we look at Maximus' *Capita Theologica et Œcumenica* (1.48–50), which demarcates an ontological distinction between the two domains of **(1)** and **(2)**:[96]

> ἔργα μὲν Θεοῦ χρονικῶς ἠργμένα τοῦ εἶναί ἐστι, πάντα τὰ ὄντα μετέχοντα· οἷον αἱ διάφοροι τῶν ὄντων οὐσίαι. τὸ γὰρ μὴ ὄν, ἔχουσι αὐτῶν τοῦ εἶναι πρεσβύτερον. ἦν γάρ ποτε, ὅτε τὰ ὄντα μετέχοντα οὐκ ἦν. Θεοῦ δὲ ἔργα τυχὸν οὐκ ἠργμένα τοῦ εἶναι χρονικῶς, τὰ ὄντα μεθεκτὰ, ὧν κατὰ χάριν μετέχουσι τὰ ὄντα μετέχοντα· οἷον, ἡ ἀγαθότης, καὶ πᾶν εἴ τι ἀγαθότητος ἐμπεριέχεται λόγῳ. καὶ ἁπλῶς πᾶσα ζωὴ, καὶ ἀθανασία καὶ ἁπλότης καὶ ἀτρεψία καὶ ἀπειρία, καὶ ὅσα περὶ αὐτὸν οὐσιωδῶς θεωρεῖται· ἄτινα καὶ ἔργα Θεοῦ εἰσι, καὶ οὐκ ἠργμένα χρονικῶς. […] πάντων τῶν ὄντων καί μετεχόντων καί μεθεκτῶν, ἀπειράκις ἀπείρως ὁ Θεός ὑπξήρηται. πᾶν γάρ εἴ τι τόν τοῦ εἶναι λόγον ἔχει κατηγορούμενον, ἔργον Θεοῦ τυγχάνει.
>
> The works of God which began to be in time are all participating beings, namely the differing essences of beings. For they have non-being prior to their own being: God was at some point when beings which participate were not. But the works of God which did not happen to begin to

94 Philoponus, *De aeternitate mundi*, 14,15–18: καὶ εἰ κατὰ πάντα ὑφεῖται τοῦ δημιουργοῦ τὸ δημιουργούμενον, καὶ οὐσίᾳ καὶ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ, ἀνάγκη πάντως κατὰ τὸ ἀκόλουθον καὶ κατ' αὐτὴν ὑφεῖσθαι τὴν ὕπαρξιν ("And if what is created is in all respects inferior to its creator—in substance (οὐσίᾳ), in power, and in activity—it certainly must also be as a consequence inferior in its very subsistence (ὕπαρξιν)"—trans. Share, modified).

95 Cf. above, p. 130.

96 I analyze this passage in depth in Greig 2017, where I argue that Maximus appropriates Proclus' three-fold participation framework from *The Elements of Theology*, Prop. 23–24.

> be in time are participated beings, which participating beings partake according to grace: just as with goodness, and everything of goodness if it is embraced by account. And simply all life, immortality, simplicity, immutability, and infinity; such things are contemplated in an essential way around him. Those are also works of God, and they did not begin in time. […] God transcends all beings infinitely times without number (ἀπειράκις ἀπείρως)—both those which are participated and those which participate. For if everything has the account of being predicated [of it], it happens to be a work of God.[97]
>
> MAXIMUS THE CONFESSOR, *Captita Theologica et Œcumenica* 1,48–49 (PG 90: 1100C–1101A)

Maximus draws a distinction here between **(1)** works (ἔργα) of God, or beings, which began in time; **(2)** works of God, or 'beings', which are outside time; and **(3)** God in Himself, who transcends both kinds of 'works'. One can detect in this an appropriation of Proclus' three-fold distinction between the unparticipated, participated, and the participant from *The Elements of Theology*, Prop. 23, which corresponds with Maximus' distinctions between God in Himself, God's timeless works, and God's created works in time.[98] We find a mediated notion of participation here inasmuch as God in Himself **(3)** remains transcendent throughout the process of participation, while created beings still participate in God via God's timeless works **(2)**.[99] Given Maximus' understanding of the *logoi*, it seems clear that Maximus has the *logoi* in mind with the timeless works **(2)**, especially when he implies that the timeless works are those by which created beings in time derive their being.[100] This would also go along with Maximus'

---

97 Cf. Origen, *On First Principles* 3.5.3, who claims that God did not cease from his works despite his creation of the world; yet contrary to this passage, Origen uses this claim as part of his position that there has been an eternal cycle of creations by God. One can then see this passage in Maximus as part of a larger whole both appropriating, and responding to, Origen—while using Philoponus' anti-eternalist arguments in doing so. See Mueller-Jourdan 2015a for an overview of Origen's background in Maximus' framework.

98 Cf. Greig 2017, p. 139–142.

99 Indeed we find places later in the *Capt. Th.* where Maximus identifies God with the types of timeless works he mentions in 1.48: e.g. in 1.54 (PG 90: 1104B) Maximus states that the terms 'life' and 'being' apply most properly to God, and in turn one's complete participation in 'life' and 'being' means that one becomes 'god by deification' (οἷα καὶ αὐτὸς γενόμενος τῇ θεώσει θεός).

100 See e.g. Maximus, *Capt. Th.* 1.50 (PG 90: 1101B), in the context of the virtues which pre-exist in God via the timeless works: καί τά μέν ἠργμένα χρονικῶς, τῇ μετοχῇ τῶν οὐκ ἠργμένων χρονκῶς εἰσι καί λέγονται τοῦθ ὅπερ καί εἰσί καί λέγονται. Although cf. Bradshaw 2010, p. 820: "One can contrast the *logoi* in this respect with the 'things around God' discussed earlier.

language of the *logoi* as eternally pre-contained in God, while God's possession of the *logoi* does not necessitate the eternal existence of created beings.

Ultimately this suggests a modified picture of Philoponus' framework that Maximus adopts, which as we saw earlier did not imply the kind of distinction we find in *Capita Th.* 1.48–50, above: namely between God as unparticipated and the participated 'works' outside time—implicitly the *logoi*. That Maximus accepts this distinction suggests an implicit response to the difficulty we saw in Philoponus, where Maximus affirms the need for an ontological distinction in God while respecting that the participated 'works' are not separate entities from God but are still essentially related, or identified with, God. As we will see, Maximus ends up modifying one transformation of Proclus with another transformation of Proclus—via Dionysius the Pseudo-Areopagite.

6 Proclus Mediated in Dionysius the Ps.-Areopagite: The Distinction between Divine Processions and the One, Unparticipated God

Maximus directly cites Dionysius the Pseudo-Areopagite—or rather 'Dionysius' himself, the follower of St. Paul—in *Ambiguum* 7 when he interprets the *logoi* as 'divine wills' (θεία θελήματα),[101] which suggests that Maximus sees the *logoi* in light of Dionysius' understanding of the 'divine wills', or 'processions' (πρόοδοι) of God into beings. How Dionysius understands the 'processions' differs from the way Philoponus understands the *logoi* in God: the divine processions are distinct from God considered in Himself, who transcends the processions as well as the created effects of the processions—yet God is also identified with the processions themselves. We see this elaborated in Maximus' citation, which clarifies how God pre-contains the paradigmatic causes of all things in Himself rather than in virtue of separate causes or principles:

> παραδείγματα δέ φαμεν εἶναι τοὺς ἐν θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιοὺς καὶ ἑνιαίως προϋφεστῶτας λόγους, οὓς ἡ θεολογία προορισμοὺς καλεῖ καὶ θεῖα καὶ ἀγαθὰ

God presumably does not choose to be, to live, to be wise, and so on, although He does choose the particular ways in which these attributes are expressed. It seems, then, that both the 'things around God' and the *logoi* are divine acts of self-manifestation, but the former would belong to God even apart from the creative act, whereas the latter would not." However from what we have seen above, even the *logoi* would seem to belong to God eternally *apart from* the creative act (*pace* Bradshaw): see earlier, *Ambiguum* 7, 19,3–12 (PG 91: 1081A–B).

101 Cf. earlier n. 46.

> θελήματα, τῶν ὄντων ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικά, καθ᾽ οὓς ὁ ὑπερούσιος τὰ ὄντα πάντα καὶ προώρισε καὶ παρήγαγεν.
>
> But we say that the paradigms [of beings] are the being-producing and unifying principles (λόγους) which have pre-existed in God, which theology calls both divine pre-determinations and good wills, which are delimiting and productive of beings, according to which what is beyond being (ὁ ὑπερούσιος) both pre-determines and produces all beings.[102]
>
> DIONYSIUS THE PS.-AREOPAGITE, *De divinis nominibus* V.8, 188,6–10

Here, Dionysius ties the distinct paradigmatic causes of beings to God as the sole agent of causation. Just before this passage, Dionysius points out how the sun embodies within itself a plurality of effects that it distinctly brings about in sub-lunar beings—such as existence, growth, life, and so on:[103] this helps show how God analogically pre-contains the varying effects of created beings to a greater degree as their cause.[104] This also comes after Dionysius earlier shows how the differing kinds of beings do not lead to a plurality of causes, but rather to the fact that there must be one cause in which the plurality of causes coincide. One sees this in the well-known passage from *De divinis nominibus* V.2, where Dionysius shows that "the Good is not one thing (ἄλλο) and Being another (ἄλλο) and Life or Wisdom another (ἄλλο), nor that the causes are many and that there are different divinities, higher and lower, productive of different things; but that the entirely good processions and divine names hymned by us are of one God (ἑνὸς θεοῦ)".[105]

One can recognize Dionysius' implicit anti-polytheist position here among other passages,[106] where he collapses what were a hierarchy of distinct causes, held by previous pagan Platonists like Proclus, into one God.[107] This is made

---

102 Cf. Perl 2010, p. 771–772. and in this volume Vlad's contribution, p. 101, for further discussion of this passage. See also Brown 2012, (esp. p. 227–230) for an overview of Dionysius framework.

103 Dionysius the Ps.-Areopagite, *De divinis nominibus* V.8, 187,17–188,3.

104 One can detect here the heritage of Proclus' own formulation of this principle in *The Elements of Theology*, Prop. 7: πᾶν τὸ παρακτικὸν ἄλλου κρεῖττόν ἐστι τῆς τοῦ παραγομένου φύσεως ("Every productive cause is greater than the nature of its product"). For a discussion of this principle, see Lloyd 1976 and Greig 2021, p. 79–90.

105 Dionysius the Ps.-Areopagite, *De divinis nominibus* V.2, 181,16–19: οὐκ ἄλλο δὲ εἶναι τἀγαθόν φησι καὶ ἄλλο τὸ ὂν καὶ ἄλλο τὴν ζωὴν ἢ τὴν σοφίαν, οὐδὲ πολλὰ τὰ αἴτια καὶ ἄλλων ἄλλας παρακτικὰς θεότητας ὑπερεχούσας καὶ ὑφειμένας, ἀλλ᾽ ἑνὸς θεοῦ τὰς ὅλας ἀγαθὰς προόδους καὶ τὰς παρ᾽ ἡμῶν ἐξυμνουμένας θεωνυμίας. Cf. in this volume Vlad's contribution, p. 105–107.

106 See e.g. Dionysius the Ps.-Areopagite, *De divinis nominibus* XI.6.

107 A point especially emphasized in Gersh 1978, p. 164–165. We also already saw this implic-

clear after our previous passage when Dionysius next says that "one [procession][108] is revealing of the complete providence of the one God, and the other [processions], his more universal (ὁλικωτέρων) and more particular (μερικωτέρων) [providences]."[109] On the one hand, the fact that the processions come from the same source implies that there is no true 'higher' or 'lower' principle corresponding to higher and lower kinds of effects. At the same time, Dionysius' references to different processions as 'more universal' (ὁλικωτέρων) and 'more particular' (μερικωτέρων) suggests that they pre-contain the hierarchical structure of reality that they produce by their causality (κατ' αἰτίαν). This comes out in Dionysius' language of God as the cause of being and life in all things, such that He is "the life of living things and being of beings" (ἡ τῶν ζώντων ζωὴ καὶ τῶν ὄντων οὐσία);[110] as their cause, God becomes the very differentiation by which creatures are distinct in their being—and at once the cause of creatures' identity and unity—while yet remaining the same and undifferentiated in Himself;[111] and so on. We can make sense of this language in light of Dionysius' language of God pre-containing the paradigms (παραδείγματα) of beings in Himself: God perfectly embodies the features seen in produced beings while yet remaining transcendent. Although the principles contained in God lack the corresponding hierarchical ordering found in their corresponding effects—since they are identified with God in Himself—they nevertheless anticipate the distinct, hierarchical characters that are manifested.

In surveying Dionysius' notion of God's processions in light of his simultaneous affirmation of God's transcendence, Proclus' framework will be important to better understand Dionysius' own framework. Certain scholars[112] have noted that Dionysius' attribution of positive and negative features to God—indicating both the παραδείγματα that exist immanently in God, and God's absolute transcendence over beings—implies a collapse of the first and second hypotheses of Plato's *Parmenides*, which for Proclus and other Neoplatonists indicate distinct sets of principles: the first hypothesis as indicating the first cause, totally removed from all beings, and the second hypothesis as indicating the subordinate principles of Being and Intellect, which contain the posi-

itly in Philoponus' emphasis that God is the creator of beings 'without any intermediary' (ἀμέσως): cf. above, n. 74.

108 In this context, the procession, or name, of the Good: see Dionysius the Ps.-Areopagite, *De divinis nominibus* V.2, 181,1–3.

109 Dionysius the Ps.-Areopagite, *De divinis nominibus* V.2, 181,19–21: καὶ τὴν μὲν εἶναι τῆς παντελοῦς τοῦ ἑνὸς θεοῦ προνοίας ἐκφαντικήν, τὰς δὲ τῶν ὁλικωτέρων τοῦ αὐτοῦ καὶ μερικωτέρων.

110 Dionysius the Ps.-Areopagite, *De divinis nominibus*, I.3, 112,4.

111 Dionysius the Ps.-Areopagite, *De divinis nominibus*, IX.5, 210,7–11; 211,10–12.

112 Among others, see Wear, Dillon 2007, p. 15–16, Gersh 1978, p. 155–156, and Lilla 1997.

tive features of Being. On this reading, God is straightforwardly identified with Intellect, or rather Being (for Proclus), as well as the One, insofar as the negative and positive attributes of both hypotheses would apply to God.[113] While affirming the latter, another, more refined reading of this transformation would be to look rather at Proclus' theory of the henads behind Dionysius' discussion of God and the divine processions: although doing away with the real distinction implied in Proclus' henads, considered as separate gods (and hence separate 'principles' or 'causes'), Dionysius' conception of God would then still admit some form of distinction, similar to that between the One and the henads.

For Proclus the henads are the participated counterparts of the One, which is prior to the henads as unparticipated,[114] while the One and the henads both share the same essential nature as purely 'one'[115] and as beyond beings characterized by plurality and differentiation.[116] The henads are posited to explain the different, specific kinds of plurality and unity found in the various classes of beings,[117] such that they are responsible for both universal characteristics (pertaining to Being and Intellect) and also particulars and individuality.[118] Because the henads are the correlating causes of the different classes of Being, it is in this light that Proclus classifies the henads as falling under the *Parmenides'* second hypothesis, rather than the first hypothesis, where the negative attributes of the latter pertain properly only to the One.[119] Proclus then has an implicit twofold reading of the second hypothesis: although it describes Being, properly speaking, it also pertains more to the henads as the direct causes of the distinct positive affirmations pertaining to Being. Thus, just as for Dionysius' God, the negative and positive attributes of both hypotheses apply to the henads: they act as intermediaries between the negative attributes of the first hypothesis (which pertain to the One) and the positive attributes of the second hypothesis (which pertain to Being).

---

113 This also seems to be the position of Vlad in this volume (esp. p. 108).

114 Proclus, *The Elements of Theology*, Prop. 116: see esp. 102,14–16, where the main distinction marking the One off from the henads is the latter's causality of particular things, and not "all things in the same way" (πάντων ὁμοίως) which pertains to the One.

115 See e.g. Proclus, *The Elements of Theology*, Prop. 113, 116.

116 Cf. Proclus, *The Elements of Theology*, Prop. 89: πὰν τὸ ὄντως ὂν ἐκ πέρατός ἐστι καὶ ἀπείρου ("All true being is derived from Limit and Unlimited.")

117 An example of this can be seen in Proclus, *The Elements of Theology*, Prop. 151–159, where the henads are classed according to the various attributes manifested in the realm of Being, up to the highest classes of Limit and Unlimited.

118 For further analysis on Proclus' view of henads as principles of individuality and unity, see Butler 2005.

119 Proclus, *In Parmenidem*, 1062,14–1063,1 (Steel).

Similarly, Proclus' characterization of the henads as equally 'one' in the same sense as the One-itself, while distinct from each other—and the One—merely according to their distinct effects, is similarly reflected in Dionysius' characterization of God as one and simultaneously many through the distinct processions. As Proclus mentions in *The Elements of Theology*, Prop. 116, each henad differs from the One by its existence (ὑπόστασίς) as 'something other than unity' (εἰ δὲ ὑπόστασίς τις ἄλλη παρὰ τὸ ἓν), by which it is participated by its corresponding effect which is 'not-one' (μετεχόμενον ἔσται τὸ ἓν ὑπὸ τοῦ οὐχ ἑνός).[120] In the *Parmenides Commentary*, Proclus elaborates on this sense of 'something other' (τις ἄλλη) by denoting the term, 'different' (ἕτερον), from the term, 'other' (ἄλλη), in the case of the henads: although the 'Many' (τὰ πολλά)—implicitly the henads—are 'entirely other' (τὰ πολλὰ καὶ ἄλλα πάντῃ πάντως ἐστίν), they are not 'different' (ἕτερον) from the One (οὐχ ἕτερα δὲ τοῦ ἑνός).[121] By contrast, 'difference' (ἕτερον) implies separation or distinction in relation to another object or entity—what characterizes the realm of Being; this would be in contrast to what is purely 'other', which does not imply such separation, as for the henads. This sense of being 'other' makes sense of how Proclus can understand the henads as entirely 'all in all' (πᾶσαι εἰσιν ἐν πάσαις), in a way beyond the Forms or principles of Being,[122] while they are simultaneously autonomous and distinct from each other and, in turn, the One. Hence, while each henad's causal activity is distinct, each henad is reflective of all others by virtue of the unity shared in all the henads which is ultimately derived from the One.

As Timothy Riggs has noted, Dionysius' language for the Trinity is strikingly similar to Proclus' terminology for the henads, inasmuch as both the members of the Trinity and the henads are described as 'all in all' (for Proclus) or 'wholes

120 Proclus, *The Elements of Theology*, Prop. 116, 102,22–23.

121 Proclus, *In Parmenidem*, 1190,4–16. Cf. Butler 2005's discussion esp. in p. 92–93; cf. Riggs 2011, p. 72–73.

122 Proclus, *In Parmenidem*, 1048,14–20, speaking of the henads: πᾶσαι γάρ εἰσιν ἐν πάσαις, ὃ μὴ ἔστιν ἐν τοῖς εἴδεσι· ταῦτα γὰρ μετέχει μὲν ἀλλήλων, πάντα δὲ ἐν πᾶσιν οὐκ ἔστιν. Ἀλλ᾽ ὅμως καὶ τοιαύτης οὔσης ἐκεῖ τῆς ἑνώσεως, οὕτω θαυμαστή τίς ἐστι καὶ ἀμιγὴς αὐτῶν καθαρότης, καὶ ἡ ἑκάστων ἰδιότης πολλῷ τελεώτερον τῆς τῶν εἰδῶν ἑτερότητος, ἀσύγχυτα τηροῦσα τὰ θεῖα καὶ διακεκριμένας τὰς οἰκείας δυνάμεις ("For all things are in all, which is not the case for the Forms: for these participate each other, yet all things are not in all. But in the same way, since there is such a degree of unity (ἑνώσεως) up there, how marvelous and unmixed is their purity, and the unique character (ἰδιότης) of each of them is a much more perfect thing than the otherness of the Forms, preserving unconfused the divine entities and their proper powers as differentiated.") Cf. *The Elements of Theology*, Prop. 103 where Proclus qualifiedly applies the phrase, 'all things in all', to the triadic principles of Being, Life, and Intellect—although in the mode of each principle's existence (92,13: πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ).

in wholes' (for Dionysius) in an unqualified way.[123] In the same way, this would also similarly describe Dionysius's language for the divine processions, again similar to Proclus' description of the heands. Although Dionysius emphasizes God as the sole cause of all the distinct effects of being, passages such as *De divinis nominibus* XI.6 imply distinct 'powers' in God, both corresponding to the various, distinct effects in creatures, and the means by which God is participated:

> Ἀλλ᾽ αὐτοεῖναι καὶ αὐτοζωὴν καὶ αὐτοθεότητά φαμεν ἀρχικῶς μὲν καὶ θεϊκῶς καὶ αἰτιατικῶς τὴν μίαν πάντων ὑπεράρχιον καὶ ὑπερούσιον ἀρχὴν καὶ αἰτίαν, μεθεκτῶς δὲ τὰς ἐκδιδομένας ἐκ θεοῦ τοῦ ἀμεθέκτου προνοητικὰς δυνάμεις τὴν αὐτοουσίωσιν, αὐτοζώωσιν, αὐτοθέωσιν, ὧν τὰ ὄντα οἰκείως ἑαυτοῖς μετέχοντα καὶ ὄντα καὶ ζῶντα καὶ ἔνθεα καὶ ἔστι καὶ λέγεται καὶ τὰ ἄλλα ὡσαύτως.
>
> But we speak of Being-itself, Life-itself, and Divinity-itself in the manner of a first principle (ἀρχικῶς), in a divine manner (θεϊκῶς), and in a causal manner (αἰτιατικῶς) as the one principle and cause beyond-principle (ὑπεράρχιον) and beyond-being (ὑπερούσιον). And in a participated way [we speak of] the gifts given as providential powers from God, who is unparticipated, as Essentializing-itself (αὐτοουσίωσιν), Animating-itself (αὐτοζώωσιν), and Divinizing-itself (αὐτοθέωσιν), of which participating beings are and are properly called beings, living beings, divinized beings, and the others (τὰ ἄλλα) in the same way by these [providential powers].
>
> DIONYSIUS THE PS.-AREOPAGITE, *De divinis nominibus*, XI.6, 222,13–223,1.

One can already recognize the main influence behind Maximus' distinctions for God in *Capt. Th.* 1.48–50 above: we find a similar distinction in Dionysius between **(1)** God as unparticipated; **(2)** the 'providential powers' (προνοητικὰς δυνάμεις) which indicate speaking of God in a participated way (μεθεκτῶς)—such as 'Essentializing-itself' (αὐτοουσίωσιν), 'Animating-itself' (αὐτοζώωσιν), and 'Divinizing-itself' (αὐτοθέωσιν); and **(3)** the participants, which are correspondingly called beings (ὄντα), living beings (ζῶντα), and divinized beings

123 E.g. see *De divinis nominibus*, II.4, 127,2–7, esp.: καὶ ὅλα ἐν ἀλλήλοις ὅλοις ἐστὶ καὶ ἀκριβῆ τὴν ἀπ᾽ ἀλλήλων ἰδικῶς ὑφισταμένην ἔχει διάκρισιν ἡνωμένα τῇ διακρίσει καὶ τῇ ἑνώσει διακεκριμένα ("[The hypostases—*scil.* of the Trinity] are wholes in the wholes of each other in an unmixed and precise way hold their distinction standing their ground individually from each other, being unified in separation and separated in union"—trans. Riggs). See Riggs 2011 (esp. p. 75–76., and p. 75, n. 16), and Riggs 2010, p. 117–118.

(ἔνθεα), in virtue of the latter category **(2)**. It is notable that Dionysius speaks of a plurality of powers within God—while God remains unparticipated in Himself, despite also being participated through the powers.[124] Dionysius also notably does not refer providence to God, considered as unparticipated, but rather to the 'powers' given out by God. This suggests, on the one hand, that the function of providence, and even of causality, is externalized—or rather distinguished from God when considered by Himself.

Once again, Dionysius' distinction mirrors Proclus' own between the One and the henads, insofar as the One, in its capacity as unparticipated, delegates causal power to the henads, which in turn each possess and exercise providence according to their own subsistence (ὑπάρξις).[125] This, in turn, reflects Proclus' doctrine of participation from *The Elements of Theology*, Prop. 23, which similarly uses the language of 'giving' (δώσει), as seen above in Dionysius, for the unparticipated monad producing participated entities by which beings may participate in its shared, characteristic property:[126] hence, the One also 'gives' out the henads as providential entities by which its unity is distributed among all beings.[127] Taking this together with Proclus' description of the henads as entirely 'all in all' (πᾶσαι ἐν πάσαις), following on their nature as purely 'one' like the One-itself, one can see the analogy to Dionysius: God in his own being remains unparticipated and separate from all beings, yet the 'providential powers' which are given by God, and participated by all beings, are also 'God' in the same sense, albeit God as participated in specific respects. For both Dionysius

124 Cf. Dionysius the Ps.-Areopagite *De divinis nominibus*, II.5, 129,2–3: ἐκ τῶν μετοχῶν καὶ τῶν μετεχόντων ὑμνεῖται τὰ ἀμεθέκτως μετεχόμενα ("The unparticipatedly participated things [i.e. belonging to God] are hymed from the participations and participants").

125 Compare with Proclus, *The Elements of Theology*, 120, 104,31–32, where the gods possess providence directly through their subsistence (ὑπάρξις): πᾶς θεὸς ἐν τῇ ἑαυτοῦ ὑπάρξει τὸ προνοεῖν τῶν ὅλων κέκτηται· καὶ τὸ πρώτως προνοεῖν ἐν τοῖς θεοῖς ("Every god has procured in its subsistence providence of the universe: and primary providence is in the gods").

126 Cf. Proclus, *The Elements of Theology*, Prop. 23, 26,27–29: ἢ γὰρ ἄγονον ἑστήξεται καθ᾽ αὑτό, καὶ οὐδὲν ἂν ἔχοι τίμιον· ἢ δώσει τι ἀφ᾽ ἑαυτοῦ, καὶ τὸ μὲν λαβὸν μετέσχε, τὸ δὲ δοθὲν ὑπέστη μετεχομένως ("For either [the unparticipated] will be established as unproductive by itself, and it would then have no honor; or, it will give something from itself, and that which receives participates, while what is given is brought to existence in a participated way").

127 Although with an important qualification: unlike the relation of unparticipated/participated entities in the realm of Being, each henad stands as 'self-complete' (αὐτοτελής) in relation to the One and each other (cf. e.g. Proclus, *The Elements of Theology*, Prop. 114, 131): therefore, they are not 'derived' from the One, like other participated members from their respective unparticipated monads (e.g. many, participated intellects derived from unparticipated Intellect-itself; etc.), insofar as they are autonomous principles. On this see Butler 2005, p. 97–98, and Greig 2021, p. 193–197.

and Proclus, then, there is no inherent distinction or difference when at the level of the henads, for Proclus, or God and the participated powers, for Dionysius.[128]

Yet given these direct parallels so far indicated, it is also important to balance this with the specific kind of rejection of Proclus' framework given by Dionysius. For one, Proclus maintains in various places that the henads are also 'first principles' (ἀρχαί) in exactly the same sense as the One:[129] one then has to admit a plurality of principles (ἀρχαί), rather than Dionysius' God as 'the one principle and cause' (τὴν μίαν ἀρχὴν καὶ αἰτίαν), in explicit denial of a plurality of principles. Further if we look more closely at Dionysius' denial that the distinct processions differ from God, the parallels in language to Proclus' henads are striking. In particular, Dionysius denies that the causes of 'other things' (ἄλλων) are themselves 'other' (ἄλλο) in *De divinis nominibus* V.2[130]—reminiscent of the way that Proclus refers to the henads, or gods, as 'other' (ἄλλο), even though they are not 'different' or 'other' as ἕτερον. This would also follow from Proclus' affirmation that the henads are 'self-complete' (αὐτοτελής), which is how they are both linked to the One, mirroring the One's pure unity, and simultaneously distinct (as 'other'/ἄλλο) from the One and each other.[131] By contrast, Dionysius denies that the participated processions, or 'providential powers' of *De divinis nominibus* XI.6 above, are distinct or 'self-complete' in Proclus' sense—specifically as implying separate agency apart from the one God.

Hence, how Dionysius's distinction can be represented between the divine processions and God in Himself becomes somewhat tricky: on the one hand, the divine processions appear as distinct quasi-principles—as 'Being-itself', 'Life-itself', and so on—but they are directly identified with God, hence undifferentiated from God in their numerical identity, while God remains 'unpar-

128 Cf. Lilla 1990's comparison of Dionysius to Proclus and previous Platonists in p. 48–50. Although whereas Lilla interprets the procession of Being in Dionysius to the principle, Being, in Proclus (p. 49), I suggest here that Dionysius may be considering these processions in light of the henads that correspond to the order of Being, similar to Riggs' interpretation of the Trinity in Dionysius.

129 Cf. Proclus, *In Parmenidem*, 1048,1–5.

130 Cf. above p. 150–152, incl. n. 107.

131 Proclus, *The Elements of Theology*, Prop. 114, esp. 100,25–27: Εἰ δὲ ἦν ἑνὰς μὲν οὐκ αὐτοτελὴς δέ, ἢ αὐτοτελὴς μὲν ἡ ὑπόστασις οὐκέτι δὲ ἑνάς, εἰς ἑτέραν ἂν ἐτάττετο τάξιν διὰ τὴν τῆς ἰδιότητος ἐξαλλαγήν ("If it were a henad but not self-complete, or self-complete but its existence were not a henad, it would be assigned to a different order in virtue of the variance from its [divine] character").

ticipated' (ἀμεθέκτου).[132] Clarifying the precise nature of this transformation lies beyond the scope of this article,[133] but for now we may make the following brief conclusion. Dionysius's appropriation of Proclus' framework for the One and the henads suggests a more nuanced rejection of polytheism by Dionysius: it is not so much Proclus' entire framework behind the henads (or 'henadology') that Dionysius denies, but rather the respect in which each distinct divine procession—manifesting as 'Being-itself', 'Life-itself', and so on—is distinct and considered to be 'divine', either as a separate agent (in Proclus) or as one, individuated aspect of the one God (in Dionysius). What Dionysius preserves from Proclus, however, is the idea that the first principle cannot be participated in an unqualified way—as unparticipated—but can only be participated under certain, distinct aspects, which are manifested and 'given' as distinct powers in relation to the participants.

7 Assessing Maximus' Appropriation of Proclus in Dionysius the Ps.-Areopagite

Returning to Maximus, we can already see a number of areas where Maximus inherits aspects of Proclus' distinction between the One and henads through Dionysius' transformation. We saw above how the *logoi* in *Ambiguum* 7 go together with the 'works of God' (ἐργά θεοῦ) outside time from *Ch. Theol.* 1.48–50, where these 'works' are differentiated from God in Himself, who remains implicitly unparticipated.[134] As we saw, the passage finds its provenance in

132 Cf. above, Dionysius the Ps.-Areopagite *De divinis nominibus*, XI.6, 222,16.

133 Many, various interpretations have been given to this transformation by Dionysius the Ps.-Areopagite. See among others, D'Ancona 1996, p. 366–367, maintaining that Dionysius ultimately returns to a Plotinian notion of the One with God, via Proclus' henads: "As with the Proclean Henads, the Dionysian God is everywhere by means of his providence, and his capacity to "comprehend" in himself all the lower entities is qualified by his transcendence." Gersh 1978, p. 165–166 holds that Dionysius the (Ps.)-Areopagite and his successors simply maintain the tension of God's transcendence and immanent identification with the triad, Being–Life–Intellect, critiquing (in p. 166, n. 184) attempts by those like Lossky 1957 to interpret God and the processions in light of Gregory Palamas' distinction between God's essence (οὐσία) and activities, or 'energies' (ἐνέργειαι); for a more recent defense of this interpretation, see Jones 2005, p. 390–391. For a survey of Proclus' transformation in the later Byzantine, Latin, and Arabic worlds, see Adamson, Karfik 2017, esp. p. 292–301, and the contributions in Gersh 2014.

134 Although it is noticeable that, unlike Dionysius the Ps.-Areopagite, Maximus does not explicitly say that God is 'unparticipated' (ἀμεθέκτον); instead in *Capt. Th.* 1.49 (PG 90: 1101A), he posits God as 'infinitely times without number' (ἀπειράκις ἀπείρως) transcend-

Dionysius' *De divinis nominibus* XI.6, where Dionysius also distinguishes between God as unparticipated and the participated 'providential powers'. We also find the same phrasing in both figures, where participants 'are and are called' (εἰσι καὶ λέγονται) what they are in virtue of their corresponding participated entities: in Maximus, the 'works' which have no beginning in time (τῇ μετοχῇ τῶν οὐκ ἠργμένων χρονικῶς),[135] and in Dionysius, the 'providential powers' (προνοητικὰς δυνάμεις).[136] Just as Dionysius earlier denies that these powers cannot be distinct in the way that Proclus' henads are, as 'self-complete' (αὐτοτελής), Maximus similarly affirms that only the works of God in time have their own, self-determined activity, unlike the timeless works from which God does not cease.[137] Although Maximus calls God's timeless works 'participated beings' (τὰ ὄντα μεθεκτά)—as if they were self-subsistent entities—they do not differ from God, especially in Maximus' language where they are perceived 'essentially around God' (περί αὐτόν οὐσιωδῶς θεωρεῖται).[138]

Overall, one general difference from Dionysius is that Maximus makes time the differentiating marker between God and created beings in a much stronger way than one finds in *De divinis nominibus* XI.6. The reason for God's transcendence over created beings subtly but importantly changes when we look at Maximus in relation to Dionysius: for Maximus the predicate, 'being', implies being conditioned by time and place, as we have seen, whereas God is unconditioned and prior to created beings. When we look at the two types of divine 'works' from *Capt. Th.* I.48–50, God necessarily transcends both the works in time—i.e. created beings—and the works outside time—i.e. the perfections of Being, Immortality, Life, and so on—since both have the predicate of 'being' (ὀν/ὄντα). On the one hand it would be odd for Maximus to say that God's timeless works are 'beings' in this sense, if they are outside time while the notion of 'being' implies time. Another way to understand the timeless works having the

ing both the participated, timeless 'works' and the participating 'works' in time. Cf. Greig 2017, p. 140, n. 7.

135 Maximus, *Capt. Th.* I.50, PG 90: 1101B.

136 Dionysius the Ps.-Areopagite, *De divinis nominibus* XI.6, 222,16.

137 Maximus, *Capt. Th.* I.47, PG 90: 1100B–C: παύεται γάρ ὁ Θεός τῆς ἐν ἑκάστῳ τῶν ὄντων τυχόν φυσικῆς ἐνεργείας, καθ' ἣν ἕκαστον τῶν ὄντων φυσικῶς κινεῖσθαι πέφυκεν, ὁπόταν ἕκαστον τῆς θείας ἀναλόγως ἐπιλαβόμενον ἐνεργείας, τήν κατά φύσιν οἰκείαν περί αὐτόν ὁρίσῃ τόν Θεόν ἐνέργειαν ("God rests from his natural activity which happens to be in each being, according to which each of them has been disposed to move naturally whensoever each being, having obtained the divine activity in an analogous way [*scil.* to their being], determines about itself the activity according to their proper nature in relation to God"). Cf. Greig 2017, p. 146–147, and n. 24.

138 Cf. above, p. 147–149.

predicate of 'being' is that they are coordinated with the created works in time: thus the timeless works have the predicate of 'being' only as a result of their causal status, i.e. in making their participants correspondingly 'beings', 'living', 'immortal', etc. On this reading, Maximus would be adopting another tenet from Proclus' understanding of participation from *The Elements of Theology*, Prop. 23: that the intermediate, participated terms or entities are coordinated specifically with their respective participants.[139] Consequently the participated terms inherit the character of their produced effect, even if they transcend the nature of their participants. Maximus' timeless works can then be understood as 'beings' in this sense: they are inherently related to their participants, as that by which God causes created beings (i.e. the works in time)—and yet because they are inherently related to their participants, they cannot be equated with God's own being. In this respect that which God transcends must include *both* the timeless works as well as the works in time, since God's being is unqualified by time—whereas the timeless works, although outside time, are coordinated with works in time.

The distinction would make sense of Maximus' two-sided distinction from *Ambiguum* 7, between the *Logos* considered through Himself (δι' ἑαυτὸν), as 'unspeakable and incomprehensible' (ἄφραστον [...] καὶ ἀκατανόητον), and as 'manifested and pluralized' (δεικνύμενόν τε καὶ πληθυνόμενον) as both the singular *Logos* and plural *logoi*.[140] In this and other passages we saw Maximus speak of the *logoi* in such ways as pluralized 'according to the analogy of each [created being]' (κατὰ τὴν ἑκάστου ἀναλογίαν),[141] which suggests not just that created beings receive the *logoi* according to their respective modes of being, but also that the *logoi* are *made* to correspond to the specific nature of their participants—in intellection, sensation, and so on.[142] Once more we can see how Proclus' understanding of the henads as coordinated with their respective chain of effects in Being and beings becomes adapted in Maximus' understanding of the *logoi*, and, more proximately, we can see how Maximus adapts Dionysius' transformation of this with the 'providential powers' given out by God.

---

139 For further discussion of Prop. 23 in this passage from Maximus, cf. Greig 2017.

140 Maximus the Confessor, *Ambiguum* 7, 16,10–16 (PG 91: 1080A–B).

141 Maximus the Confessor, *Ambiguum* 7, 16,14 (PG 91: 1080B).

142 Maximus the Confessor, *Ambiguum* 7, 16,20–21 (PG 91: 1080B). One other, potentially relevant connection lies in Damascius and his notion of causes conducing themselves to the level of their effects: in contrast to Proclus, Damascius maintains that principles like Being, in the process of producing Intellect, take on the properties of their effect: cf. Gertz 2016.

Finally, this would make sense of Maximus' discussion of providence, where God is said to know all beings by his own, characteristic 'wills' (ἴδια θελήματα), which he equates with the *logoi*.[143] Given where he discusses this in *Ambiguum* 7, it is notable that Maximus does not refer to God knowing beings through his own being or subsistence (ὑπάρξις)—as Proclus maintains for each god (i.e. henad) in The *Elements of Theology*, Prop. 120—but rather through his 'wills' (θελήματα). On the one hand this implies that providence is delegated to entities external to God, and this seems suggested by Maximus' distinction between God 'through Himself' and the *logoi*—analogously to the One and the henads for Proclus, where the henads are the agents of providence. Yet Maximus' simultaneous identification of the *logoi* with God, via the *Logos*, suggests God knows beings through Himself, albeit under the specific aspect of his 'wills' or *logoi*. Along with this, Maximus maintains Proclus' position that providence transcends the kind of knowledge that pertains to intellect (νοῦς) when he affirms that God comprehends particulars 'in a way prior to knowledge' (προγνωστικῶς).[144] For Proclus, this results from the henads' subsistence as unity, by which they are able to comprehend both universals and particulars, rather than by intellect which only grasps universals. Although Maximus does not state this explicitly, the same thinking obtains when Maximus shows that God's mode of knowledge is free from the constraints of created being—among which is intellect (νοῦς)—and that God thus knows beings as their cause.

8 Conclusion: Maximus' *logoi* as a Dynamic Synthesis of Philoponus and Dionysius the Ps.-Areopagite Founded in Proclus

Taking Maximus' use of Dionysius together with John Philoponus, we can now summarize in what way the *logoi* for Maximus borrow from two distinct aspects of Proclus' framework—connections one would not expect in Proclus himself, but ones which fit Maximus' purpose for understanding God within his creationist framework. With Philoponus as a mediator, Maximus inherits Proclus' distinction between essence (οὐσία) and activity (ἐνέργεια)—as applied to Soul for Proclus—with his own understanding of the distinction between God's eternal possession of the *logoi*, and God's temporal production based on those *logoi*. With the way Maximus understands created being, with substance (οὐσία) as limited by time and place, this sets up a sharp ontological

143 Maximus the Confessor, *Ambiguum* 7, 24,1–20 (PG 91: 1085A).

144 Maximus the Confessor, *Ambiguum* 10, 104,10–15 (PG 91: 1193A).

divide between God and created beings, where God exists outside the delimitation of being. Yet as we saw in Philoponus, one problem with the application of the essence / activity distinction to God is that both exist throughout eternity, where God both possesses the *logoi* throughout eternity (correlating to οὐσία) *and* wills created beings' production in time within eternity (correlating to ἐνέργεια).

The difficulty of articulating the distinction between God's possession and God's activity becomes one reason that Maximus employs a second feature from Proclus, through the mediation of Dionysius: the distinction between God's unparticipated being and the participated 'powers' by which creatures are created and, thereby, participate in God. Maximus thus incorporates Philoponus' understanding of the *logoi* in God through Dionysius' framework which distinguishes between the unparticipated and participated in God. For Maximus, God then knows and creates beings not in virtue of his own being, strictly speaking, but in virtue of entities—the *logoi*—distinct from God's unparticipated being. Yet since God is the sole cause and principle of all beings—rather than a plurality of henads as gods, for Proclus—those entities become aspects of God: a plurality that is distinct and exists immanently 'within' God, yet distinct from God's being in Himself. While God continually possesses the *logoi* throughout eternity, before the creation of the world, they become principles immanently related to their produced effects: thus even God's timeless works, such as 'Being', 'Immortality', 'Life', and so on, are perfections which, while belonging essentially to God as the cause, are suited for their participants as both efficient and final causes. This ultimately fits Maximus' creationist framework for the *logoi*, where God distinctly possesses the *logoi* before bringing their effects into being—which would correspond to the two types of 'works' that he enunciates in *Capt. Th.* 1.48–50.[145]

145 To what degree this solves Philoponus' problem of positing distinct volitions in God—i.e. to explain the distinction between God's eternal will, and God's specific willing in time—is not immediately clear, and lies beyond the scope of this article. An analysis of Philoponus' notion of willing in God, and its reception in Maximus and later Byzantine thinkers, is still very much a desideratum in the scholarship. One attempt to address this issue in later Byzantine thought, albeit almost entirely along patristic lines and without discussion of Philoponus, is Bradshaw 2004 (esp. p. 234–262) on St. Gregory Palamas' ontological distinction in God between essence (οὐσία) and activities (ἐνέργειαι), where Palamas adopts Maximus' distinction between God and the *logoi* (ibid., p. 238–239) for his own framework; although see Kappes et al. 2014, which outlines some of the methodological limitations of Bradshaw's approach (especially in comparing Palamas and earlier Byzantines solely with Aquinas), and suggests Duns Scotus as a more worthy Latin correlative for Palamas' framework. (Along these lines, see more recently Bradshaw 2019, which addresses the question

Overall Proclus becomes an unexpected help for Maximus in his critique of the Origenist theory of the soul from the start of *Ambiguum* 7—namely the position that all souls pre-exist in the 'unit' connatural with God. Where the notion of delegated causality at the level of the first principle results in a plurality of distinct gods, for Proclus, for Maximus this results instead in immanent distinctions in God, by which God produces created beings and is participated, while preserving God's transcendence over created beings. Where the distinction between essence (οὐσία) and activity (ἐνέργεια) implied ontological inferiority for Proclus, for Maximus (via Philoponus) this becomes a sign of divine perfection, indicating both God's transcendence over contingent being and the notion that creation results, not just from the activity of thinking the principles of creation throughout eternity, but through the additional operation of willing their production in time.[146]

Bibliography

Primary Sources

Alcinous, *Albinos. Épitomé*, ed. P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1945.

Aristotle, *Categoriae et Liber de interpretatione*, ed. L. Minio-Paluello, Oxford, Clarendon Press, 1949.

Aristotle, *De anima*, ed. W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1956.

Damascius, *Des premiers principes: apories et résolutions*, ed. and tr. M.-C. Galpérine, Lagrasse, Verdier, 1987.

Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, 2 vol., ed. H.S. Long, Oxford, Clarendon Press, 1964.

Dionysius the Ps.-Areopagite, *De divinis nominibus*, in *Corpus Dionysiacum. I*, ed. B.R. Suchla, Berlin, De Gruyter, 1990.

Gregory Nazianzen, *Opera*, ed. J.P. Migne (Patrologia Graeca 35–36), Paris, 1857–1858.

John Philoponus, *De aeternitate mundi contra Proclum*, ed. H. Rabe, Leipzig, Teubner, 1899.

---

of distinction between essence and activity in God for Palamas and his successors.) It is clear from skimming current scholarship on later Byzantine thought (esp. on Palamas and his successors: for a thorough analysis of this history, see Demetracopoulos 2011), any progress can only be made with a closer analysis of Proclus' and Philoponus' reception in both early and later periods of Byzantine intellectual history.

146 Special thanks to Peter Adamson, Alan Brown, Fedor Benevich, Christophe Erismann, Evan King, and an anonymous peer reviewer for their crucially helpful feedback on early drafts and the revision of this paper. I would also like to thank with gratitude Dragos Calma, the Austrian Academy, and the European Research Council for their support

Maximus the Confessor, *Opera*, ed. J.P. Migne (Patrologia Graeca 90–91), Paris, 1865.
Maximus the Confessor, *On Difficulties in the Church Fathers. The Ambigua*, Vol. 1, ed. and tr. N. Constas, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2014.
Nemesius, *De natura hominis*, ed. M. Morani, Leipzig, Teubner, 1987.
Origen, *On First Principles*, Vol. 1, ed. and trans. J. Behr, Oxford, Oxford University Press, 2017.
Philo of Alexandria, *Opera quae supersunt*, Vol. 2, ed. P. Wendland, Berlin, Reimer, 1897.
Philo of Alexandria, *Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta Graeca*, ed. F. Petit, Paris, Éditions du Cerf, 1978.
Plato, *Opera*, 5 vol., ed. J. Burnet, Oxford, Oxford University Press, 1900–1907.
Plotinus, *Opera*, 3 vol., ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer, Leiden, Brill, 1951–1973.
Proclus, *The Elements of Theology*, ed. and tr. E.R. Dodds, Oxford, Clarendon Press, 1963.
Proclus, *In Platonis Parmenidem commentaria*, ed. C. Steel, Oxford, Oxford University Press, 2007–2009.
Proclus, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. Diehl, 3 Vol., Leipzig, Teubner, 1903–1906.
Proclus, *Tria opuscula* (*De providentia, libertate, malo*) *Latine Guilelmo de Moerbeka vertente et graece ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta*, ed. H. Boese, Berlin, De Gruyter, 1960.
Proclus, *Théologie platonicienne*, 6 vol., ed. and tr. H.D. Saffrey, L.G. Westerink, Paris, Les Belles Lettres, 1968–1997.
Proclus, *Tria opuscula, Textkritisch kommentierte Retroversion der Übersetzung Wilhelms von Moerbeke*, ed. B. Strobel, Berlin/Boston, De Gruyter, 2014.
Simplicius, *In Aristotelis physicorum libros octo*, 2 vol., ed. H. Diehls, Leipzig, Teubner, 1882–1895.
Stoicorum Veterum Fragmenta, 4 vol., ed. H. von Arnim, Leipzig, Teubner, 1903–1924.

Secondary Sources

Adamson, P., Karfik, F. (2017), "Proclus' Legacy", in P. d'Hoine, M. Martijn (eds), *All from One: A Guide to Proclus*, Oxford, Oxford University Press, p. 290–321.
Benevich, F. (2017), "Fire and Heat: Yaḥyā B. ʿAdī and Avicenna on the Essentiality of Being Substance or Accident", in *Arabic Sciences and Philosophy* 27/02, p. 237–267.
Benevich, G. (2011), "John Philoponus and Maximus the Confessor at the Crossroads of Philosophical and Theological Thought in Late Antiquity", in *Scrinium* 7–8/1, p. 102–130.

in the final stage of revising this article within the framework of the project, NeoplAT (ERC_CoG_771640).

Blank, D. (2010), "Ammonius Hermeiou and His School", in L.P. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 654–666.

Boys-Stones, G. (2017), *Platonist Philosophy 80 BC to AD 250: An Introduction and Collection of Sources in Translation*, Cambridge, Cambridge University Press.

Bradshaw, D. (2004), *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge, Cambridge University Press.

Bradshaw, D. (2010), "Maximus the Confessor", in L.P. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 813–828.

Bradshaw, D. (2013), "The *Logoi* of Beings in Greek Patristic Thought", in B. Foltz, J. Chryssavgis (eds), *Toward an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature, and Creation*, New York, Fordham University Press, p. 9–22.

Bradshaw, D. (2019), "Essence and Energies: What Kind of Distinction?", in *Analogia* 6, p. 5–35.

Brown, A. (2012), "Dionysius the Areopagite", in A. Casiday (ed.), *The Orthodox Christian World*, London / New York, Routledge, p. 226–236.

Butler, E.P. (2005), "Polytheism and Individuality in the Henadic Manifold", in *Dionysius* 23, p. 83–104.

Chiaradonna, R. (2014), "Substance", in S. Slaveva-Griffin, P. Remes (eds), *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, Abingdon, Routledge, p. 216–230.

Constas, M. (2017), "Maximos the Confessor, Dionysios the Areopagite, and the Transformation of Christian Neoplatonism", in *Analogia* 1/1/2, p. 1–12.

Cvetković, V. (2015), "The Transformation of Neoplatonic Philosophical Notions of Procession (*Proodos*) and Conversion (*Epistrophe*) in the Thought of St. Maximus the Confessor", in M. Knežević (ed.), *The Ways of Byzantine Philosophy*, Alhambra, Sebastian Press, p. 195–210.

D'Ancona, C. (1996), "Plotinus and Later Platonic Philosophers on the Causality of the First Principle", in L.P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 356–385.

D'Ancona, C. (2011), "Platonic and Neoplatonic Terminology for Being in Arabic Translation", in *Studia Graeco-Arabica* 1, p. 23–46.

Demetracopoulos, J.A. (2011), "Palamas Transformed: Palamite Interpretations of the Distinction Between God's 'Essence' and 'Energies' in Late Byzantium", in *Bibliotheca* 11, p. 263–372.

Dillon, J. (1997), "Damascius on Procession and Return", in J.J. Cleary (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven, Leuven University Press, p. 369–380.

Emilsson, E.K. (2007), *Plotinus on Intellect*, Oxford, Clarendon Press.

Gersh, S. (1973), Κίνησις ακίνητος: *A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*, Leiden, Brill.

Gersh, S. (1978), *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden, Brill.

Gersh, S. (ed.), (2014), *Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press.

Gertz, S. (2016), "Knowledge, Intellect and Being in Damascius', in *Doubts and Solutions Concerning First Principles*", in *Ancient Philosophy* 36/2, p. 479–494.

Greig, J. (2017), "Proclus' Doctrine of Participation in Maximus the Confessor's *Centuries of Theology* 1.48–50", in M. Vinzent (ed.), *Studia Patristica LXXV: Papers presented at the Seventeenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2015*, p. 137–148, Leuven, Peeters.

Greig, J. (2021), *The First Principle in Late Neoplatonism: A Study of the One's Causality in Proclus and Damascius*, Leiden, Brill.

Helmig, C. (2006), "Die atmende Form in der Materie—Einige Überlegungen zum ἔνυλον εἶδος in der Philosophie des Proklos", in M. Perkams, R.M. Piccione (eds), *Proklos: Methode, Seelenlehre, Metaphysik*, Leiden, Brill, p. 259–278.

Helmig, C. (2012), *Forms and Concepts: Concept Formation in the Platonic Tradition*, Berlin, De Gruyter.

Jones, J.D. (2005), "An Absolutely Simple God? Frameworks for Reading Pseudo-Dionysius Areopagite", in *The Thomist* 69/3, p. 371–406.

Kappes, C.W., Goff, J.I., Giltner, T.A. (2014), "Palamas Among the Scholastics: A Review Essay Discussing D. Bradshaw, C. Athanasopoulos, C. Schneider et al., *Divine Essence and Divine Energies: Ecumenical Reflections on the Presence of God in Eastern Orthodoxy* (Cambridge: James and Clarke, 2013)", in *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies* 55, p. 175–220.

Karamanolis, G. (2009), "Plotinus on Quality and Immanent Form", in R. Chiaradonna, F. Trabattoni (eds), *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism: Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop* (*Il Ciocco, Castelvecchio Pascoli, June 22–24, 2006*), Leiden, Brill, p. 79–100.

Lauritzen, F. (2012), "Pagan Energies in Maximus the Confessor: The Influence of Proclus on *Ad Thomam 5*", in *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 52, p. 226–239.

Lilla, S. (1990), "Die Lehre von den Ideen als Gedanken Gottes im griechischen patristischen Denken", in H. Eisenberger (ed.), *EPMHNEYMATA: Festschrift für Hadwig Hörner zum 60. Geburtstag*, Heidelberg, Carl Winter, p. 27–50.

Lilla, S. (1997), "Pseudo-Denys L'Aréopagite, Porphyre et Damascius", in Y. De Andia (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident: Actes du colloque international, Paris, 21–24 Septembre 1994*, Collection des études augustiniennes, Paris, Institut d'études augustiniennes, p. 117–152.

Lloyd, A.C. (1976), "The Principle That the Cause Is Greater Than Its Effect", in *Phronesis* 21/2, p. 146–156.

Long, A., Sedley, D. (1987), *The Hellenistic Philosophers: Volume 1, Translations of the Prin-*

cipal Sources, with Philosophical Commentary, Vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press.

Lossky, V. (1957), *The Mystical Theology of the Eastern Church*, London, James Clarke & Co Ltd.

Louth, A. (1996), *Maximus the Confessor*, London / New York, Routledge.

Louth, A. (2008a), "The Reception of Dionysius up to Maximus the Confessor", in *Modern Theology* 24, p. 573–583.

Louth, A. (2008b), "The Reception of Dionysius in the Byzantine World", in *Modern Theology* 24, p. 585–599.

Louth, A. (2017), "Platonism from Maximos the Confessor to the Palaiologan Period", in A. Kaldellis, N. Siniossoglou (eds), *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 325–340.

Martijn, M. (2010), *Proclus on Nature*, Leiden, Brill.

Mueller-Jourdan, P. (2005), *Typologie spatio-temporelle de l'*ecclesia *byzantine. La* Mystagogie *de Maxime le Confesseur dans la culture philosophique de l'Antiquité tardive*, Leiden, Brill.

Mueller-Jourdan, P. (2015a), "The Foundation of Origenist Metaphysics", in P. Allen, B. Neil (eds), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford, Oxford University Press, p. 150–162.

Mueller-Jourdan, P. (2015b), "The Metaphysical Position of the Divine as "Desirable" in Proclus' *Platonic Theology* and Maximus Confessor's Thought", in A. Levy, P. Annala, O. Hallamaa, T. Lankila (eds), *The Architecture of the Cosmos. St Maximus the Confessor. New Perspectives*, Helsinki, Luther-Agricola-Society, p. 141–152.

Perl, E. (2010), "Pseudo-Dionysius the Areopagite", in L.P. Gerson (ed.), *Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 767–787.

Petroff, V. (2015), "Ὑπάρχω and ὑφίστημι in Maximus the Confessor's *Ambigua*", in A. Levy, P. Annala, O. Hallamaa, T. Lankila (eds), *The Architecture of the Cosmos. St Maximus the Confessor. New Perspectives*, Helsinki, Luther-Agricola-Society, p. 93–120.

Riggs, T. (2010), "Erôs, the Son, and the Gods as Metaphysical Principles in Proclus and Dionysius", in *Dionysius* 28, p. 97–130.

Riggs, T. (2011), "How to Speak of the Trinity: Henadology, Dionysius and Modern Commentary", in *Quaestiones Disputatae* 2/1/2, p. 70–82.

Sharples, R.W. (1982), "Alexander of Aphrodisias on Divine Providence: Two Problems", in *Classical Quarterly* 32/1, p. 198–211.

Shchukin, T. (2017), "Matter as a Universal: John Philoponus and Maximus the Confessor on the Eternity of the World", in *Scrinium* 13, p. 361–382.

Sherwood, P. (1955), *The Earlier 'Ambigua' of Saint Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*, Rome, Orbis Catholicus, Herder.

Sorabji, R. (1983), *Time, Creation, and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, London, Duckworth.

Sorabji, R. (2016), "Dating of Philoponus' Commentaries on Aristotle and of His Divergence from His Teacher Ammonius", in R. Sorabji (ed.), *Aristotle Re-Interpreted: New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators. Ancient Commentators on Aristotle*, London / New York, Bloomsbury, p. 367–392.

Steel, C. (1978), *The Changing Self: A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Brussels, Paleis der Academiën.

Steel, C. (1997), "Breathing Thought: Proclus on the Innate Knowledge of the Soul", in J.J. Cleary (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven, Leuven University Press, p. 293–307.

Steel, C. (2002), "Neoplatonic Versus Stoic Causality: The Case of the Sustaining Cause ('*sunektikon*')", in *Quaestio* 2/1, p. 77–96.

Steel, C. (2012), "Maximus Confessor on Theory and Praxis: A Commentary on *Ambigua ad Johannem* VI (10) 1–19", in T. Bénatouïl, M. Bonazzi (eds), Theoria, Praxis*, and the Contemplative Life After Plato and Aristotle*, Leiden / Boston, Brill, p. 229–257.

Steel, C. (2014), "Maximus Confessor and John Scotus Eriugena on Place and Time", in W. Otten, M.I. Allen (eds), *Eriugena and Creation: Proceedings of the Eleventh International Conference on Eriugenian Studies, Held in Honor of Edouard Jeauneau, Chicago, 9–12 November 2011*, Turnhout, Brepols, p. 291–318.

Steel, C., Bart, J., Van Deun, P. (2018), "Maximus der Bekenner", in C. Riedweg, C. Horn, D. Wyrwa (eds), *Die Philosophie der Antike 5/3: Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Basel, Schwabe, p. 2268–2287.

Tollefsen, T.T. (2012), *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought*, Oxford, Oxford University Press.

Van Riel, G. (2010), "Damascius", in L. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 667–696.

Varlamova, M. (2017), "Philoponus' Dispute Against the Eternity of the World and Its Influence on the Byzantine Philosophy", in *Scrinium* 13, p. 383–399.

Verrycken, K. (1990), "The Development of Philoponus' Thought and Its Chronology", in R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, Ithaca, NY, Cornell University Press, p. 233–274.

Verrycken, K. (2010), "John Philoponus", in L. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 733–755.

Wear, S.K., Dillon, J.M. (2007), *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition*. Aldershot, Burlington, Ashgate Publishing, Ltd.

Wood, J.D. (2018), "Creation Is Incarnation: The Metaphysical Peculiarity of the *Logoi* in Maximus Confessor", in *Modern Theology* 34/1, p. 82–102.

CHAPTER 6

Henads as Divine Images: The Epistemological and Ontological Significance of Inner Light and Creation of a New Subjectivity in Ioane Petritsi's Metaphysics

Levan Gigineishvili
Ilia State University, Tbilisi

In the present article I shall deal with the ontological and epistemological significance of light in Ioane Petritsi's philosophy. I will deal with the issue of the hierarchy of metaphysical entities that can be also expressed as a system of light-bestowals starting from the Highest Principle—the One, down to the extremity of material reality. The system is basically grounded upon the Neoplatonic metaphysical pattern as presented in the greatest 'systematizer' of this tradition, Proclus. However, as a Christian, Petritsi finds himself in a position of duty to reshape the Proclian system quite drastically in order to accommodate it to some basic Christian tenets. Most important with this respect is the increased distance between God, whose nature Petritsi views in Trinitarian terms, and the metaphysical entities that come down from it. To be precise, Petritsi constructs a totally different and idiosyncratic theory of Proclian divine entities—the henads: on the one hand, lessening their status, because they can no longer be the 'gods' properly speaking, and on the other hand, humanizing them, making them the very centers of human personalities. An indwelling henad appears to be the same as the *inner logos*, the inner principle of cognition that is present in every human being *qua* human being. Now, exactly this inner principle, the inner light, is not self-sufficient and even self-creating in the strong Proclian sense, but itself in need of illumination from the divine Logos, who is called by Petritsi the "Light of philosophers". The problem arises as to the ontological status of the inner *logos*, or if my identification is correct, the indwelling henad: is it an irremovable part of the human being, coming to existence together with him/her? Or is it an immanent presence of a divine illumination that is not irremovable and indivisible from a human personality, but on the contrary, in principle, removable from the human being? Is it conscience? But what is then conscience? What is its metaphysical status after all? Is it different in every person and thus uniquely individualized, or is it a general

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, THE NETHERLANDS, 2022 | DOI:10.1163/9789004501331_008
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC 4.0 license.

illumination for all humans *qua* humans? These are lofty questions, to which Petritsi does not dedicate a special treatise, but rather tackles while discussing various metaphysical-theological issues. We now engage in a difficult task of extracting the philosopher's explicit teachings on these issues.

In the following, I shall attempt to prove that Petritsi integrates henads within each human personality, making the henads principles of the uniqueness of each person. I will demonstrate that henads represent inner lights through which humans ascend and participate in the divine Logos. By conceiving these unique personal lights as the centers of each human being, Petritsi seems to have created a novel vision of a human subject that allows for its shift towards a greater degree of autonomy, self-sufficiency and independence and hence also a greater degree and novel dimension of personal responsibility.

In fact, the issue of the relation of human intellectual-cognitive capacity with the divine is a mystery that is not readily explained in the New Testament. In Pauline theology Christians possess the "Mind of Christ", but there is no further reflection on what is that in us which receives the Mind of Christ. Further, we read about human conscience rooted in the Holy Spirit, which suggests a certain interaction and reciprocity. However, the discourse in Romans 9:1 does not go deeper to clarify this interrelation and reciprocity. It is tempting to interpret Petritsi's henadic doctrine in the light of traditional Eastern Orthodox theology, *à la* Cappadocians, as has been done by Magda Mchedlidze in her article on the cognitive criterion in Petritsi:[1] the Cappadocians utilize the Stoic concept of "the ruling part" (*τὸ ἡγεμονικόν*) in us, which according to Gregory Nazianzus comes in a direct, albeit, blurred and partial, touch with the Godhead, and is thus divinized.[2] However, the Cappadocians do not use a technical metaphysical language and do not create clear theoretical-metaphysical schemes as does Petritsi through the influence of Proclus' systematizing genius. Petritsi, through the influence of Proclus and "rubbing", as it were, the Biblical and Neoplatonic traditions, constructs a rigid metaphysical-epistemological theory of relationship of the human cognitive light with the divine light. By this, as indicated above, he constructs a novel understanding of human per-

1 Mchedlidze 2013, p. 355–362.

2 Cf. Gregory Nazianzen, *Oratio* 38 ("On the Theophany or Birthday of Christ"), ch. 7 (PG 36. 317): [Θεός] νῷ μόνῳ σκιαγραφούμενος, καὶ τοῦτο λίαν ἀμυδρῶς καὶ μετρίως, οὐκ ἐκ τῶν κατ᾽αὐτόν, ἀλλ᾽ἐκ τῶν περὶ αὐτόν, ἄλλης ἐξ ἄλλου φαντασίας συλλεγομένης εἰς ἕν τι τῆς ἀληθείας ἴνδαλμα, πρὶν κρατηθῆναι φεῦγον καὶ πρὶν νοηθῆναι διαδιδράσκον, τοσαῦτα περιλάμπον ἡμῶν τὸ ἡγεμονικόν, καὶ ταῦτα κεκαθαρμένον, ὅσα καὶ ὄψιν ἀστραπῆς τάχος οὐχ ἱσταμένης.

(…) θαυμαζόμενον δὲ ποθῆται πλέον, ποθούμενον δε καθαίρῃ, καθαῖρον δὲ θεοειδεῖς ἐργάζεται, τοιούτοις δὲ γενομένοις, ὡς οἰκείοις, ἤδη προσομιλῇ—τολμᾷ τι νεανικὸν ὁ λόγος—θεὸς θεοῖς ἑνούμενός τε καὶ γνωριζόμενος, καὶ τοσοῦτον ἴσως ὅσον ἤδη γινώσκει τοῦς γινωσκομένους.

sonality, a new dimension of self and self-engagement. To be precise, the status of the self and its independent cognitive activity is radically accentuated so as to eclipse the importance of the tradition of the Church which used to form a kind of a holy trustworthy inertia carrying along its current the mind and convictions of a believer. The tradition, thus, could be viewed as an interpretative light, a criterion coming from the "holy outside". Contrary to this, for Petritsi the balance for the criterion of truth shifts towards a person's free cognition in the inner motion of the intellectual soul and away from a faithful adherence to something external and outward; that is to say, the light is not to be accepted from outside by any leap of faith or pious awe and obedience, but to be found inside and kindled from within a person him/herself.

The inner light, the inner principle of cognition in Petritsi is emphasized and valorized so as to eclipse the importance of the holy tradition. More dramatically, if the two, that is to say, the inner cognition and tradition would collide, Petritsi would choose to adhere to and support the former as something truly holy. In this light, eventually, I will mention the issue of Church authority: the tradition still retains its importance for Petritsi, but it should be based already on estimation from the part of the inner light, the *inner logos*, itself illumined directly by or participating in the divine Logos, the "Light of the Philosophers". I suggest that this new attitude and shift towards inwardness in a cognitive ascent towards the divine must have been the basic reason for Petritsi's persecution from the official clerical circles in Byzantium and Georgia, which the philosopher bitterly laments.

1 Christianized Henads

Henads in Proclus are gods properly speaking and deserve devotional prayers. They are self-creating (αὐθυπόστατος) entities and function as revelators of a hidden richness in the One, accounting for the One's presence in the multiplicity of beings in a manner peculiar to each being. The differences between beings are grounded on henadic differences, which in their supra-essential realm remain totally indiscernible to our mind but get revealed in beings. The human mind can systematize and build a hierarchy of them only secondarily, through their manifestations in beings. Thus, paradoxically, henads are in a sense rays of the One that cannot be differentiated in themselves, but beings that participate in them "force", as it were, them to reveal their latent differences. Henads in Proclus, by comparison with the imparticipable One, *let* or *allow* beings to participate in themselves and through this participation in fact

create them. However, henads do not participate in anything higher, not even in the One. Now, in Petritsi's metaphysics, henads are the "lights" of the One, like the very rays of the One. As it is with Proclus, they also function as participable entities that are differentiated in beings and are responsible for the plurality of different genera and species. However, there is a crucial difference in respect to Proclus: for Petritsi the henads are not gods per-se—although Petritsi does call them sometimes "gods"—but they are referred to rather as "divine in virtue of participation", or "divinized / deified" through participation. Once he calls henads "deified gods", and even uses a biblical wording with reference to them as "supra-substantial images of God". Thus, in a drastic difference from Proclus, Petritsi makes henads participants of something higher than themselves and, as such, they have a divine status only derivatively as partakers of the divine proper. What is this higher? It cannot be immediately the imparticipable One due to His very imparticipability. But henads participate in the metaphysical principle of the Limit, which is referred to as the "second One" and a participable Monad of the series of henads. To demonstrate that, let us consider Petritsi's commentary on prop. 116 of the *Elements*:

> Proclus, *The Elements of Theology*, Prop. 116: Πᾶς θεὸς μεθεκτός ἐστι, πλὴν τοῦ ἑνός. ("Every god is participable except for the One")
>
> Petritsi's translation: "Every god-by-virtue-of-participation participates in[3] [something above it] except for the One."

Petritsi's commentary:

> The causes of the ones (i.e. henads) are to be distinguished: in fact, there is the First Cause of the ones, yet He does not give His properties to the subsequent ones (henads). However the [second] One produced by Him is already a Cause that distributes His properties within the series of the ones [henads]. Thus, the first One is beyond and transcendentally abstracted from all the ones and not to be established in the series of the ones, being the Unique One, whereas the One that is produced by Him, is

3 Petritsi here changes the wording and meaning of Proclus' text, producing a different metaphysical theory: instead of θεός he writes "god-in-virtue-of participation", that is to say, something that is made god or divinized through participation, and then instead of "participable" puts "participates in [something higher]", thus relativizing the Proclian gods into entities that participate in something higher—the One which is God in the proper sense—and are thus divinized.

> the Head and Origin of the series of the ones; and this [second One] is not unified, for the unified one [i.e. the First Intellect], is other and the One begotten from the transcendent One is the other, for the begotten One is above all series as the Head of the series and the Head of the ones.[4]

The same is repeated elsewhere:

> Before producing the multiplicity, the One first produces the [second] One (i.e. the Son/Logos) and the series of the henads follow after that.[5]

This Limit is explicitly identified by Petritsi with the Trinitarian Hypostasis of the Son[6] and Infinity with the Trinitarian Hypostasis of the Holy Spirit. The One, the Limit and Infinity represent the Godhead proper, whereas the henads are referred to as "created". Thus, unlike Proclus, Petritsi puts a gap in the highest metaphysical level between the Trinitarian Godhead and created entities—henads, which are now deified only through participation in the πέρας-Logos.

The henadic ranks, as said above, account for the ranks and hierarchy in the entire universe, and in fact henads play a crucial role in the process of ascent of the beings to their source—the One:

> When the effect participates in its cause first it participates in its own henad, through this henad it participates in higher henads and causes, and so on, and from henad to henad it returns to the One that is above the henads.[7]

Now in Proclus, there are different ranks of the proper henad-gods, however there are also within each henadic rank some offshoots of lights from the henads-proper, which offshoots are not already henads properly speaking but their "illuminations" (ἔλλαμψις) or "echoes" (ἀπήχημα). Petritsi also adheres to this doctrine of the lesser lights, however with a principal difference with regard to the human soul: in Proclus' account the human soul's unifying prin-

4 Ioane Petritsi, *Commentaria*, vol. II, p. 157–158. Henceforth I will refer to this book as *Commentaries*, and the final part of it, which deals with the *Book of Psalms*, as *Epilogue*.

5 Ioane Petritsi, *Commentaria*, vol. II, p. 78.

6 Cf. Gregory Nazianzus, *Oratio* 38.13, where the Logos is called ὁ τοῦ Πατρὸς ὅρος καὶ λόγος—the limit; however, Petritsi is more directly influenced by Proclus, for he translates as "limit" the Proclian metaphysical principle—πέρας.

7 Ioane Petritsi, *Commentaria*, vol. II, *prop*. 42, 101, 9–14.

ciple is not the henad-proper, but the offshoot of the henadic light, its remote illumination or an echo. Otherwise, we shall get a very un-Proclian—perhaps more a Plotinian—doctrine that the human being is a proper divinity deserving to be worshiped. On the contrary, for Petritsi there is not any metaphysical difficulty in saying that each human soul possesses the henad-proper, for as we have seen, for him a henad itself is not a proper deity as to run a risk of making also a human being a deity. Thus, quite strangely, while diminishing the status of henads to that of created metaphysical principles, Petritsi elevates the status of the human soul as the direct possessor of a henad, as capable of participating directly in the πέρας, or Logos of the Father. Perhaps Petritsi had in mind also the Christian liturgy and the Holy Communion, yet he does not say anything about it explicitly. Rather, the metaphysical communion is taken out of the context of the concrete religious practice and put into a broader picture of philosophical universality. In fact, Christ is called by Petritsi "the Daylight of philosophers"[8] and "life-giver of philosophical theories".[9]

2 The Center of Human Personality

To return to the initial issue: what are the henads on the anthropological level in Petritsi's Christian universe? No such word is found in Gospels to be sure. Definitely they are the most important aspects of both human existence and cognition. They account for human soul's ascent and return to the One. Moreover, in the revertive *eros*, the soul first turns in love towards its innate henad, and through its henad to higher henads and ultimately to the One.

> "The soul first turns to its essence and observes the multitude of all kinds of beings there, and then it goes deeper and gets rid of the particular ideas." [Afterwards the soul] "first embraces the henad within itself and then through the henad it embraces the ineffable Sun of the henads".[10]

They are referred to alternatively as the "summit of beings" that is to be inebriated by "ambrosia", which could mean that they are divinized by the bestowal of or participation in the Word of God. Petritsi may refer here to the *Chaldean Oracles* either through Proclus or directly, for they were discussed in the Constantinopolitan philosophical school under Psellos and Italos, with which cir-

8 Ioane Petritsi, *Commentaria*, vol. II, p. 78.

9 Ioane Petritsi, *Epilogue* in *Commentaria* II, p. 220.

10 Ioane Petritsi, *Commentaria*, vol. II, prop. 15. 49. 23–29.

cle Petritsi's milieu is commonly associated. The henads are the principles of cognition, the lights within us. With the same function and meaning, Petritsi also speaks about the "*logos* indwelling in us", or "our innate Hermes". I think, since both the henad of soul and the logos indwelling in our soul hold equally central places for human reality, those two terms can be easily identified: thus, *logos* within our soul is the henad of soul. This is the principle of human conscience or the "con-" aspect of all "-sciences" the human can possess. What I mean is that this "con-" aspect cannot properly be considered as human and created in a traditional sense inasmuch as anything that is created can be also spoiled or destroyed. A henad or *regular logos* cannot be destroyed or even spoiled, even though it can be created. It is a principle of infallible knowledge within each of us and as such is a principle of judgment as well: "Our Creator God has implanted in us the dialectic *logos*, which is within us, called by us the judge indwelling in our heart".[11] If this principle could be spoiled or damaged then human beings must have still another principle to discern this damage, suffer therefrom and consequently repent, and so *ad infinitum*. However, even this principle of judgment in us, our inner *logos* or henad, is not completely self-sufficient, but in need of illumination from the Logos. It represents our bridge to the Logos and the place of our contact with the Logos. All evidence from Petritsi's text indicates that this inner *logos* or henad cannot be created in time, but it is created in eternity and even pre-eternity (because, in technical Neoplatonic terms, "eternity" applies to the level of intellect—νοῦς—whereas the henads are above intellect and thus pre-eternal). In this sense, we can assume that each human being's henad exists eternally as eternally created by God. But can this henad be called a human person before it is ensouled and embodied? It seems to be like Eriugena's seminal *ratio* of the being, a yet-non-being in the sense of existing in the hidden folds of deity: *in secretissimis intellectualis naturae sinibus*.[12]

This paradox should be pondered more deeply: it cannot yet be a full-fledged human being, but without it no human being can exist; and it is not yet thinking, but without it no thinking can exist, for the henad or indwelling *logos* is the principle of determining whether thinking went awry or not, and a "touchstone" for judging the correctness of thinking. Through this doctrine, Petritsi, even though he translates and adheres to Proclus as to the principal authority in the interpretation of Plato, comes closer to Plotinus' tenet that the higher aspect of the human soul never falls and always remains in the intellectual

11 Ioane Petritsi, *Epilogue*, in *Commentaria* II, p. 207.

12 John Scot Eriugena, *De divisione naturae*, L. III. 12. (Iohannis Scoti Erigenae *De Divisione Naturae* Libri Quinque. Monasterii Guestphalorum: Typis et Sumptibus Librariae Aschendorffianae, 1838, p. 218.)

realm: similarly, in Petritsi, the presence of henad or inner *logos* never abandons the human being, as long as it is the principle of his judgment and repentance. From Petritsi's text, one can deduce that this inner henad is individualized in each person; however, those henads possess a primordial fundamental unity, that is why this "inner Hermes" is also called by Petritsi the "common Hermes" for it is similar to all. Thus, philosophers following their inner Hermes form a great society of "brothers and lovers" who love "our Day-light"—Christ. The motion towards universal unity is possible only by embracing one's own individual, unique *henad* through an inner revelation. In a very significant manner, the initiative in the divine ascent comes from a human agent, for it is a human being who actualizes the inner *logos* and then comes the divine aid. "Let us with the help of the first Athena invoke the Hermes indwelling in us, so that *promythia* may come to us through Christ" (ch. 17). In this last quote Petritsi metaphorically calls Christ the "first Athena", for Athena personifies wisdom born out of head of Zeus, as the Logos is born from God the Father. Now, the invocation of the indwelling Hermes, or our innate *logos* is possible only through the help of the "Athena", that is to say the divine Logos. However, this help of the Logos is still preceded by an initiative of a human agent, as is clear from this quote: "Certainly, if we, in accordance to our natural lot, will contemplate through our reason the deeds of our Creator God and the compositions of [the created] nature, He will give us the kingdom of his Hand, which is the Son, and will communicate to us the Power issuing from Him, which is the Spirit."[13]

The valorization of the inner cognitive principle, the inner kernel that can come to an immediate contact with the divine Logos is visible also in the way Petritsi consciously flaunts his opposition to the revered tradition. Nobody before Petritsi would speak so irreverently about the saintly theologians who have left translations of the holy texts:

> in their vanity willing to shroud themselves with glory, actually [have achieved the contrary and] produced through their irresponsible translations witnesses of their ignorance, rather than of their acumen (…). For instance, it is written [in original Greek] "In the Principle was the Word",[14] but they think it is correct to translate "From the First (or: Firstly) was the Word", unaware [?] that the "first" indicates something presiding among the subsequent things, yet being of the same nature with those things, and

13 Ioane Petritsi, *Epilogue*, in *Commentaria* II, p. 207.

14 John: 1.1. Petritsi gives here a literal translation of the first verse of the Gospel according to John and criticizes the canonical translation of St. Giorgi Mtatsmindeli, which, according to Petritsi, does not correctly transmit the meaning.

> in no wise different by nature from them—for instance, first man among men, or first horse among horses, but not vice-versa, that is to say, first man among horses, as if man were a horse.[15]

For Petritsi even the holy writing itself is to be subjected to the scrutiny of the inner illumination, so that scriptural revelation is in a certain sense subordinated to the inner light, for the inner light has an immediate touch with the Logos, whereas the scripture provides a mediated access to the divine, shrouded in curtains of metaphors that have to be cracked by a philosopher's interpretative efforts.

Most probably, Petritsi was persecuted both in Byzantium and Georgia not only because his specific theological ideas did not match the official dogmas of the Church, but even more importantly, already for his general attitude. He puts the emphasis on the criterion of truth and interpretation on the henadic personal light within each human being which enables a direct access to the divine Logos. Through this statement, in an important way, he undermines the authority of the Church which was supposed to offer the only legitimate access to the Logos—her bridegroom.

3 Conclusion

Ioane Petritsi constructs a rigid Christianized doctrine of henads as divine created lights and personifying principles within each human being. They are called "images of God", thus indicating that they represent the most basic kinship of humans with God. It is through them that human beings participate in the divine Logos or πέρας, or vice versa, it is through them that the Logos touches and divinizes human beings. The henads are created and yet eternal and indestructible, representing the principles of reference of human conscience, eternally or even pre-eternally participating in the Logos and being eternally created by the Logos. This makes Petritsi's anthropology similar to that of Plotinus, in the latter's doctrine of the unfallen aspect of the human soul.

Similarly, in Petritsi, even if soul can fall and man can sin, the presence of the indestructible henadic light that is the very image of God in him/her accounts for the soul's possibility for repentance and reversion towards the higher principles and the One. Moreover, the inner *logos*, or the inner Hermes—that is to

15 Ioane Petritsi, *Epilogue* in *Commentaria* II, p. 219.

say the indwelling hermeneutical principle in us—provides for Petritsi a direct access for the human soul to metaphysical perfections, without the mediation of any authority, even the authority of the official Church. Thus, by maintaining the personal access to the divinity in a personal mystical ascent, Petritsi, willingly or unwillingly, undermined official religious authority and paved a way to a novel understanding of human selfhood, as more lonely, autonomous and independent, moving toward divinity by his/her own cognitive efforts and mystical experiences. The key reason for the official Church's irritation with Petritsi's personality and works must lie in this fact. The creation of a new dimension of subjectivity with an increased accentuation of human independence had to have its toll.

Bibliography

Primary Sources

Gregory Nazianzen, *Oratio 38*, in *Opera* (Patrologia Graeca 36), Paris, 1858.

Ioanne Petritsi, *Opera*, Tomus I. *Procli Diadochi ΣΤΟΙΧΕΙΩΣΙΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ, versio Hiberica*. Textum Hibericum edidit commentariisque instruxit S. Kauchtschischvili. Tbilisi, Sumptibus Universitatis Tbilisiensis, 1940 (in Georgian).

Ioanne Petritsi, *Opera*, Tomus II, *Commentaria in Procli Diadochi ΣΤΟΙΧΕΙΩΣΙΝ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗΝ*. Textum Hibericum ediderunt commentariisque instruxerunt S. Nutsubidse et S. Kauchtschischvili, Tbilisi, Sumptibus Universitatis Tbilisiensis, 1937 (in Georgian).

John Scotus Eriugena, *De divisione naturae*, Libri Quinque, Monasterii Guestphalorum, Typis et Sumptibus Librariae Aschendorffianae, 1838.

Proclus, *The Elements of Theology*. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E R. Dodds, Oxford, Clarendon Press, 1963².

Secondary Sources

Mchedlidze, M. (2013), "Counsel of Soul: for understanding of criterion in Ioane Petritsi", in *Scientific Papers of the II International Scientific Conference on Language and Culture*, Kutaisi, p. 355–362.

CHAPTER 7

Cause and Effect in Ioane Petritsi's *Commentary* on Proclus' *Elements of Theology*

Lela Alexidze
Tbilisi Ivane Javakhishvili State University, Georgia

1 Introduction

The aim of this paper is to analyse certain aspects of the problem of causality, focusing our attention on the cause and effect relationship as it is exposed and interpreted by Ioane Petritsi in his *Commentary* on Proclus' *Elements of Theology*.[1]

Petritsi's *Commentary* on Proclus' *Elements* is the first detailed explanation of this text in the western and eastern European Christian milieu. Written in Georgian in the 12th century, it is preceded by Petritsi's translation of the whole text of the *Elements*.[2] Compared to the critical approach (*Refutatio*) to the same text by a Byzantine scholar of the 12th century, Nicholas, bishop of Methone, Petritsi's *Commentary* is an amazingly positive interpretation of Proclus' work.[3] Petritsi holds in high esteem not only Proclus' *Elements* but all his philosophy and, together with it, the whole Platonic tradition. In my opinion, in principle, Petritsi's *Commentary* was not written from the Christian position, although this would have been typical for a Georgian intellectual of his epoch, including those scholars who were, like Petritsi, educated in the Byzantine milieu. In his *Commentary*, Petritsi did not interpret Proclus' philosophy as a theory lacking its own intrinsic value, or as a text, which could be, first and foremost, only a preparation, an introduction or an *organon* for Christian theology. Instead, Proclus' philosophy was valuable for Petritsi, on the one hand, in itself, and, on the other, it was supposed to serve, in his opinion, as a start and an endpoint, and also as a method, that could be used in mathematics, logic, physics, and theology.[4]

1 For Petritsi's *Commentary* see Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II (further quoted with indication of a page and a number of a chapter, or of the prologue or epilogue).
2 For Petritsi's translation of Proclus' *Elements* see Ioanne Petritsi, *Opera*, v. I.
3 Alexidze 2014b, p. 239–241.
4 Alexidze 2014b, p. 237.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, THE NETHERLANDS, 2022 | DOI:10.1163/9789004501331_009
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC 4.0 license.

This is the reason why, I think, we have theses and axioms typical of ancient Neoplatonism in Petritsi's *Commentary*, although some of them may contradict the basic postulates of Christian theology. In this paper, in the context of the problem of causality, we discuss three themes of Petritsi's *Commentary* which reveal, to a certain extent, the primarily Neoplatonic character of Petritsi's philosophy and, in some cases, his attempt to 'harmonize' Proclus' theory of the cause and effect relationship with the basic axioms of Christian theology, such as the equality between the first and the second hypostases of the Trinity, and the concept of God as the creator of the material world.

The first issue is quite an 'eclectic' one as far as the general principles of causation are concerned. They are formulated by Petritsi in a typical, traditionally Neoplatonic way as follows: The first cause of everything is the transcendent 'pure' One which is one and nothing else; a cause is always more than its effect; the 'higher' a cause, the further its power is extended; the order of causation can neither be cyclic nor endless, etc.

The second issue concerns the problem of matter's causation. In Petritsi's theory, matter is caused by the supreme One. Matter is neither a product of God's creative power, nor is it the co-existent entity to the demiurge's creative activity (unlike Plato's *Timaeus*). Instead, in Petritsi's *Commentary* matter is the lowest level of the production (procession) of beings from the supreme One, representing the level of total formlessness and non-being, similar to Proclus' position. While discussing this theme, our main question will be: in what sense is the supreme One the cause of prime matter?

The third issue embraces the paradox of the first principle, i.e. of the supreme One which is on the one hand transcendent, but, on the other, the cause of everything. Our question will be: in Petritsi's interpretation are these two aspects of the supreme One compatible with each other or not?

While discussing these issues, we shall focus our attention also on other aspects of the problem of causality as far as they are related to the three abovementioned themes.

2 General Principles of Causality

According to Petritsi, the first cause of everything is the transcendent 'pure' One which is one and nothing else.[5] Like Proclus, he thinks that a cause is always more than its effect, and the 'higher' the cause is, the further its power is extended.[6]

5 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 3, prologue.

6 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 13, ch. 1.

These are well-known Neoplatonic axioms, firmly shared by Petritsi. However, viewed from the Christian theological perspective, we can conclude that these axioms make it almost impossible (at least from a logical and theoretical point of view) in Petritsi's philosophy for the Son (Logos) to be equal to the Father if he is in any sense caused by Him. Moreover, because of the absolutely pure *oneness* of the first principle, any kind of plurality, including that of the Trinity, should be excluded. However, there are some indications in the text which allow us to think that Petritsi, in spite of his ancient-Neoplatonic philosophical position (here I mean, first and foremost, two major theses: the absolute supremacy of the One as *one*; and also the axiom of the supremacy of a cause in relation to its effect), as a Christian philosopher, was sufficiently orthodox as far as he accepted the dogma of equality of the Father and the Son-Logos.[7] Moreover, in his so-called *Epilogue* he tried to show that Trinity and the One are the same.[8]

As for the purely philosophical conclusions which can be made on the basis of Petritsi's *Commentary* in the context of the axiom "the cause is more than the effect", here we can say the following: for Petritsi, the hierarchical order of causation is very important not only as an ontological basis for understanding the universal order but also from the epistemological point of view. Thus, he criticizes the followers of Aristotle for transposing the methods applicable to physics to the metaphysical sphere.[9] The universal order should not be brought into disorder, Petritsi thought,[10] nor should the last member of the chain of the ontological hierarchy become the first or the order of beings be endless. Moreover, the chain of causes must not be cyclical.[11] Thus, in Petritsi's opinion, there is a first cause of everything which is causeless.[12] Therefore, Petritsi thinks we should not confuse the study of effects with that of causes, and we should not suppose that corporeal beings are causes of those entities, the real causes of which are incorporeal beings. The Stoics and Peripatetics, as Petritsi thinks, used to make such mistakes.[13]

As for the axiom "the 'higher' the cause, the further its power is extended", the result of this thesis is the following statement: prime matter depends only on

7 Alexidze 2002, p. 442–443.
8 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 209–218, epilogue; Alexidze 2014b, p. 235.
9 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 100, ch. 41.
10 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 31, ch. 7.
11 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 13, ch. 1.
12 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 65, ch. 24.
13 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 75, ch. 28; II, p. 4, prologue.

the supreme One, all beings depend on the Intellect (because they have forms), while animated beings depend on the Soul.[14] We shall come back to this thesis in the next section of our paper.

In order to show the philosophical context in which the problems of causality are discussed by Petritsi, I shall first briefly mention the main philosophical topics related to this issue. These are: (1) cause and effect in the context of the substance-activity-potency (οὐσία-ἐνέργεια-δύναμις) relationship; (2) order in the hierarchy of the cause-effect relationship, and the mechanism of participation; (3) a cause considered in its effect and an effect considered in its cause; three forms of 'existence' of effects; (4) positive aspect of the affects in the effects; (5) ἐπιστροφή: an effect returns to itself, that is, to its cause; love in the context of the relationship between an effect and its cause; (6) identity, similarity and difference in the cause-effect relationship; the productivity of a cause; (7) cause of a simple existence and causes of particular characteristics of beings.

Now, on the basis of Petritsi's *Commentary*, we shall discuss these issues more in detail.

1) *Cause and effect in the context of the substance-activity-potency* (οὐσία-ἐνέργεια-δύναμις) *relationship*. According to Petritsi, the transcendent One is above every kind of potency and activity, and above creativity, because potency and activity are related to nature, but the One is free from all types of nature.[15] Every kinds of potency and activity is like the substance: as Petritsi says, if the substance is intellectual, then the potency and activity are also intellectual.[16] The potency and activity are generally 'worse' than the substance,[17] though they all (i.e. potency, activity, and substance) are the same in the Intellect,[18] while the One, as Petritsi says, is superior to activity, potency and substance.[19] As for the soul, its substance is not temporal, although its activity is.[20]

2) *Order in the hierarchy of the cause-effect relationship, and the mechanism of participation*. As Petritsi says, every lower being participates in the higher one by means of intermediate causes. Thus, all bodies and embodied beings

14 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 189, ch. 174; II, p. 58–59, ch. 2.
15 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 18, ch. 1.
16 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 31, ch. 7.
17 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 151, ch. 105.
18 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 9, prologue.
19 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 17–18, ch. 1.
20 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 203–204, ch. 206.

participate in the intellectual and unmovable substance by means of the Soul, while the Soul (as Hypostasis) participates in the realm of the true Being and the Henads by means of the Intellect,[21] and both the Soul and the Intellect participate in the 'sun of the Henads' by means of the true Being.[22] An individual soul participates in the Intellect by means of an individual intellect and the cosmic soul. However, a soul which is sometimes non-intellectual cannot participate in the cosmic soul without a mediator,[23] while the universal soul is always firmly established in the Intellect.[24] In Petritsi's opinion, no immediate participation in a being which is more than one level higher is possible. Thus, though everything, as Petritsi believes, strives towards the Good, it can be reached only by means of the intermediate causes.[25] The more intermediate causes there are, the more the effect is distanced from the cause and unlike it.[26]

3) *A cause considered in its effect and an effect considered in its cause; three forms of 'existence' of effects*. As Petritsi says, though the potencies and the 'self' of the Henads and gods can be considered in the effects, they are by themselves transcendent.[27] Like Proclus, Petritsi analyses three forms of 'existence' of an effect: in its cause, according to its own existence, and by participation. Interestingly, he not only translates these concepts into Georgian, but expresses them also in a Greek form, in Georgian transliteration: *kat'aitian, kat' hyparxin, kata methexin*.[28]

4) *Positive aspect of the affects in the effects*. In Petritsi's opinion, some affects are good for the effects. Thus, to become one (unified) is good for them.[29] As Petritsi says, unified beings need the One by means of which they become one, while the supreme One does not *become* one.[30] Some affects are good for the effects; thus, to become one (unified) is good for them.[31] Therefore, unification is regarded by Petritsi as a positive affect for the effects.

5) ἐπιστροφή: *an effect returns to itself, i.e. to its cause; love in the context of the relationship between an effect and the cause*. According to Petritsi, the supreme

21 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 193, ch. 182.
22 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 46, ch. 14.
23 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 189, ch. 175.
24 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 128, ch. 63.
25 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 82, ch. 31.
26 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 37, ch. 9.
27 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 161, ch. 123.
28 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 79–81, ch. 30; II, p. 99, ch. 41; II, p. 115–116, ch. 53.
29 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 23, ch. 2.
30 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 17, ch. 1.
31 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 23, ch. 2.

Goodness is the One and it is the first cause of the existence of beings. Correspondingly, everything strives back to the Goodness / the supreme One as to their cause.[32] All effects must get something from their causes in order to be able to return to them. They become their unity from the transcendent One. This is the basis of their reversion.[33] As Petritsi explains, the love and the desire of a being for its own form is the love and the desire for its own *one*, and this is also the love and the desire for the supreme One.[34] According to Petritsi, an incorporeal being participates first in the *one* in itself, then through it in the supreme Henads, and through them, it is related to the supreme One.[35] Through the *one* in itself a soul strives toward the transcendent One.[36] As Petritsi explains, an individual mind participates in the supreme One through the *one* in itself, on the one hand, and through the universal Intellect, on the other.[37] The Soul and the Intellect participate in the One through the Henads.[38] According to Petritsi, through the *one* within us we connect to the supreme One, abandoning the multiplicity of forms and even our own essence.[39] The cosmos strives for the true Being and to its Father—the One.[40] As Petritsi says, even matter loves the transcendent principle, and that is why there are traces of the forms in formless matter, because it too desires beauty.[41] Thus, everything strives to the substantial principle in itself, i.e. to its own *one*, and this does not happen, as Petritsi says, by chance, because a being cannot love something which is alien and *other* for it. This means that an effect desires and loves its cause and its own self, striving back to the cause which is essentially its *own* principle and not something exterior to it.[42] According to Petritsi, the light of the one is sown in all beings; the light means not something external but an inner eye, a seed and a cause.[43] Therefore, all causes are the objects of desire for the effects, because the last ones are produced by them, and they love their causes and strive back toward them.[44]

---

32 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 43–44, ch. 12.
33 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 75, ch. 28.
34 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 92, ch. 39.
35 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 101, ch. 42; p. 102, ch. 43.
36 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 111, ch. 51.
37 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 153, ch. 109.
38 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 47, ch. 14.
39 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 48, ch. 15.
40 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 128–129, ch. 63.
41 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 75, ch. 28.
42 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 88, ch. 35.
43 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 48, ch. 15.
44 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 36, ch. 9.

The mode of the reversion of effects toward their causes depends on the substance of each being. If it is only a being—neither a living being nor a rational substance—then it loves its cause and strives toward it only as a being; if it has a potency for life, then it loves its cause by means of its substance which is a living being.[45] As Petritsi says, all beings have their own form and each being desires its own form.[46] According to Petritsi, similarity is the reason for both the production and the reversion of beings to their principles.[47] Love is the basis of the reversion,[48] but love is possible, as Petritsi says, only if there is a similarity between a lover and the object of its love, because a being does not love something which is not similar to it.[49] However, a body cannot return to itself and its causes,[50] because it is distributed in the parts, and parts are in different places, even if a body has a form of a sphere. Thus, according to Petritsi, only a non-corporeal being is able to accomplish a complete reversion to itself.[51] Consequently, everything that is able to return to itself and its causes is non-corporeal. A non-corporeal being goes back to itself also when it is in a bodily condition, but not as perfectly as when it is without a body.[52] According to Petritsi, a non-corporeal being, while participating in its causes, participates in its own *one* i.e. in its own 'center', and then, through the *one* in itself, which it views as a god and as a seed of the supreme One, it participates in the highest Henads, ascending even to the highest One.[53] Petritsi, like Proclus, thinks that a human soul descends completely into the material realm and no part of it remains in the intelligible world; that is a reason why, as he thinks, no perfect union is possible for a human being as long as it is 'connected' with a body, though we can, by means of the intellectual way of life and concentration on the '*one* within us' be free from the bodily bounds and approach the Intellect.[54] Our soul in a corporeal condition is, Petritsi says, like Adam, who is deprived of the intellect, that is why it received the body as a cloth. Thus, according to Petritsi, a soul is dressed in leather *chitons*, i.e. in a body, because of its non-intellectuality. However, a soul drops these corporeal clothes when

45 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 32, ch. 39; II, p. 92, ch. 39.
46 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 92, ch. 39.
47 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 78, ch. 29.
48 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 83, ch. 31.
49 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 83, ch. 32; II, p. 86, ch. 34.
50 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 48, ch. 15; II, p. 49, ch. 49.
51 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 105, ch. II, 49; p. 101, ch. 42.
52 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 50, ch. 16.
53 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 101, ch. 42; II, p. 102, ch. 43.
54 Alexidze 2014a, p. 189–191.

it starts purifying itself, and rises back to its father and cause.[55] As Petritsi says, an intellectual soul knows itself,[56] and the knowledge of self means the knowledge of the causes.[57]

6) *Identity, similarity and difference in the relationship between a cause and its effect; the productivity of a cause*. According to Petritsi, the cause of one series is not a cause of another,[58] and the properties of the principles of one series are not the properties of another.[59] There is a similarity as well as a difference between a cause and its effect. As Petritsi says, in non-corporeal beings there is more similarity, whereas in corporeal beings there is more difference. That is why non-corporeal beings are better images of the One than corporeal beings.[60] However, according to Petritsi, though the effect is mainly similar to its cause, the 'interference' of matter can make the similarity less clear.[61] As Petritsi says, a cause produces its effect from its own identity; from itself as a paradigm it produces the effect as its second self and as its image.[62] A cause and its effect are not completely distanced from each other, because, as Petritsi explains, if they were, there would not be any relationship between them. On the other hand, if a cause and its effect were completely identical to each other, neither any kind of production and harmony among beings, nor any kind of distinction between them would be possible. Thus, as Petritsi sums up, a cause and its effect are similar to each other and also distinct from each other.[63] An effect must be in the cause, then it must proceed and become different from the cause.[64] As Petritsi says, an effect has its principle in the cause not as in something other but as in its own self. Thus, an effect remains in the cause, but it is not completely similar to it.[65] The productive nature produces first likeness and then unlikeness.[66] In Petritsi's opinion, that which preserves its own identity is the cause of the production of another being.[67] This is the reason, as Petritsi

55 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 205, ch. 209; II, p. 205, ch. 210; II, 206, ch. 211. Gigineishvili 2007, p. 195–205.
56 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 200, ch. 197.
57 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 185, ch. 167.
58 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 95, ch. 40.
59 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 10, ch. 42.
60 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 79, ch. 29.
61 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 88, ch. 35.
62 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 71, ch. 26.
63 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 75, ch. 28.
64 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 88, ch. 35.
65 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 80, ch. 30.
66 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 156, ch. 113.
67 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 78–79, ch. 29.

says, why a cause produces an effect. Only those beings that produce others can be compared with the first One which is the producer of everything. Therefore, a being which remains only in itself and keeps its own self without sharing it with other beings, i.e. without producing effects, cannot serve as a cause for other beings.[68] Thus, beings which are not productive are unlike the transcendent supreme cause.[69] If a principle cannot produce, it is unproductive; if it is unproductive, it is not similar to the first One that produces everything.[70] As Petritsi says, a complete being, as far as it is complete, immediately produces its effects, imitating the supreme One. Nothing that is not productive is complete, and that is why it is not similar to the supreme principle. The more a cause can diffuse its power, the more it is like the transcendent principle.[71]

7) *Cause of a simple existence and causes of particular characteristics of beings*. Like Proclus, Petritsi acknowledges the existence of the hierarchical order throughout the whole universe, from the transcendent One down to formless matter. He does not think that there is any other cause of anything except the One / God / Goodness. Consequently, evil has no substance, and matter is not evil by itself, though of course, in Petritsi's opinion, those beings are better that are less inclined toward the corporeal world and matter.[72] The light of the One is in all beings. As Petritsi says, this is not an accidental light but the inner eye. The *one* is like a seed in beings and then it makes the form around itself. It is an immoveable cause. The *ones* on the different levels vary according to their disposition: those closer to the supreme One have priority.[73] According to Petritsi, the supreme Goodness is the one and the first cause of the existence of the beings.[74] All beings receive their simple existence from the

68 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 63–64, ch. 22.

69 Petritsi explains the reason for the creation of living beings as described in *Timaeus* in this way: "⟨life has been created so⟩ that the fertile and productive image of the One does not remain inactive" (Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 93, ch. 39; Ioane Petrisi, *Kommentar zur* Elementatio theologica *des Proklos*, p. 195; Alexidze 2014b, p. 236). In Petritsi's opinion, everything what is unproductive, is not active, and what is not active, is unlike the transcendent active cause. Thus, the monads of the series must be productive and creative; otherwise there would not be any effects and differences in the series (Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 60, ch. 21).

70 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 64, ch. 23.

71 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 68, ch. 25.

72 For human being, to be reasonable means, in Petritsi's opinion, to make soul free from corporeal influences and to get closer to its 'father'—intellect. Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 203–206, ch. 206–211.

73 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 48, ch. 15.

74 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 43–44, ch. 12.

supreme One.[75] As for the particular characteristics and their qualities, they get them from the particular Henads.[76]

3 Causality and Matter

According to Petritsi's interpretation, matter is caused by the supreme One. While reading his *Commentary*, we can conclude that in Petritsi's opinion, matter is neither a product of the creative power of God (or the demiurge), nor is it the co-existent entity to his creative activity. Matter is in Petritsi's *Commentary* rather the lowest level of the production (procession) of beings from the supreme One, representing the level where total formlessness and non-being is reached. In Petritsi's *Commentary*, prime matter is, like the supreme One, imperceptible. Matter is a 'non-being', the substrate and privation (στέρησις) of forms. In the *Commentary*, the concept of prime matter (matter without any form) is different from the concept of a matter of those beings that possess a form, or are embodied.

In spite of matter's indefiniteness, lack of clarity and ineffableness, as Petritsi understands it, one thing is evident: everything, including matter, depends on the supreme One,[77] though this does not mean for Petritsi that God is its creator or creator out of nothing.[78] Matter does not depend, for example, on the Intellect or the Soul,[79] because, according to Petritsi, "the activity of the Intel-

75 In some cases, Petritsi distinguishes two meanings of 'to be': one meaning includes a formal being (to be something), another one means just simple existence. Petritsi uses two different Georgian words for these two meanings. See Ioane Petrizi 2009, p. 80.

76 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 170, ch. 138.

77 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 14, ch. 1. Petritsi, unlike Plotinus and Iamblichus, shared Proclus' theory that the power of the One reaches matter. See Proclus, *The Elements of Theology*, p. 69, 24–29, prop. 72. Here Proclus explains, "why matter, taking its origin from the One, is in itself devoid of Form": the first cause (in this case, the One) is more efficient than the consequent one (in this case, the Intellect). Its activity is not exhausted in the effects and extends further than that of its consequent. See the note of Dodds on prop. 57 in Proclus, *The Elements of Theology*, p. 231. Cf. Proclus, *In Timaeum*, I, p. 209, 20 Diehl; Proclus, *Théologie platonicienne* II, p. 92–93; III, p. 122 Saffrey, Westerink. On Petritsi's theory of matter see Alexidze 2017a, p. 123–134.

78 In my opinion, Petritsi does not share the theory of creation from nothing (neither the supreme One nor the demiurge / Intellect is the creator of matter), and he, like Aristotle and Proclus, believes that the world (cosmos) is eternal (Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 45, ch. 13; Alexidze 2014b, p. 232).

79 In Petritsi's opinion, only the power of the One reaches even matter, other causes can-

lect can reach only those beings, which have form. As for στέρησις, which means 'privations', this word [...] means that a form has a lack of any other form."[80]

Petritsi interprets the dependence of matter on the supreme One in the context of the uniqueness of the first principle: like Proclus, he thinks that the supreme principle is the One and it is *one* (unique).[81] Matter is the lowest level in the hierarchy of proceeding from the One. It has no form or figure, is not different in itself and, therefore, has no plurality. In fact, the absence of any specific form and the lack of plurality are the reasons why matter and the One have something in common. This makes evident the sense in which the One is the cause of prime matter. It explains also why matter strives toward the love of the One.[82] However, there is a substantial difference between the oneness of the supreme One as the cause and the oneness of matter as its effect: the supreme One is 'above' all kinds of composed beings (superior to them), while matter, which is also *one*, but of another kind, is 'lower' and 'worse' than all other beings and composed entities.[83] According to Petritsi, matter can be, like

not do it. The power of the Intellect reaches only those beings which have form (Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 189, ch. 174), and the power of the Soul can spread its activity only as far as animated beings. Intellect cannot grasp entities which are beyond forms, either those which are 'higher' (such as the supreme One), or 'lower' than forms (such as matter) (Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 58–59, ch. 20). Therefore, only the transcendent One causes even matter which has neither a form nor qualities, and which we call a "non-being" because of its lack of forms, and not because of their abundance (Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 43, ch. 11). In a certain sense, the supreme One and prime matter are similar to each other: the One is imperceptible and matter is imperceptible, too. Matter is formless and the One is superior to all forms, which means that it is formless too (Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 42–43, ch. 11). Thus, the One reaches even matter, which has no figure (μορφή: Petritsi uses the Greek word in Georgian transliteration; Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 69, ch. 25). Therefore, it reaches even στέρησις (privation) of forms, which is characteristic of matter (Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 124–125, ch. 57). Neither the One nor matter is composite (Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 126, ch. 59). Matter, as far as it has no form and figure, is *one*. That is one more reason why it is similar to the supreme One as its cause. Consequently, even matter desires and loves the One, because love does not exist without similarity (Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 83, ch. 32; II, p. 76, ch. 28). Alexidze 2017a, p. 124.

80 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 125, ch. 57.

81 Petritsi claims that according to Platonic philosophers, there is one supreme cause of everything, and not two causes, as the Manichaens believed, and this one cause is good. The darkness has no base, and there is no substantial evil (Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 213–215, epilogue).

82 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 83, ch. 32.

83 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 126, ch. 59. Moreover, as Petritsi says, the One transcends even *oneness* (unity) (Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II p. 123, ch. 56).

body, also a substrate,[84] and it is called ὑπόβαθρον[85] and πυθμήν.[86] It has no activity, and it is unable to produce anything by itself.[87] This is one more reason why matter, though it is unlike the supreme One, is, in a certain sense, like it: matter cannot produce anything and has no activity, while the One, though it is the supreme cause of everything, as we have said, transcends even creativity, and is superior to any kind of activity, potency or substance. According to Petritsi, incorporeal beings do not require matter, while corporeal ones need it, like accidental characteristics which need a substrate.[88]

The question of the relationship between the first Infinity of the Proclean ontological pair, first Limit / first Infinity, on the one hand, and matter on the other, is in my opinion one of the problems of Petritsi's *Commentary*.[89] Petritsi claims that matter depends, in a certain sense, on the first Infinity, because it is infinite (limitless) too, is constantly changing and formless.[90] But how exactly can we understand the dependence of matter on the supreme One on the one hand, and on the first Infinity on the other? In other words, in what sense are these two principles causes of matter? I suppose that if we take Aristotle's concept of matter as privation (στέρησις) and as a substrate (ὑποκείμενον), in combination with Proclus' understanding of matter as non-being and his concept of the first Infinity, then we may say that in Petritsi's opinion, matter, as στέρησις, depends on the supreme One, while as a substrate, it depends on the first Infinity.[91]

Besides prime matter and matter-in-forms, Petritsi mentions celestial matter too, which is, as he says, the image and likeness (ἄγαλμα) of the intellectual heaven. This matter is governed by the highest power, Zeus. In my view, this is an indication that celestial matter and prime matter have different causes: as far as Zeus corresponds more to the demiurge and to the Intellect than to the supreme One, we can suppose, taking into consideration Petritsi's com-

84 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 100, ch. 41.

85 That means, 'base'. Petritsi uses the Greek word in Georgian transliteration (Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 126, ch. 59). For the same word in relation to matter see Plot. *Enn.* VI 3, 4, 3–4.

86 'Foundation', 'base'. Petritsi uses again a Greek word in Georgian transliteration. Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 126, ch. 59. Alexidze 2017a, p. 126.

87 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 69, ch. 25.

88 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 99–100, ch. 41.

89 The Proclean pair 'first Limit and first Infinity' is quite extensively discussed by Petritsi in his *Commentary*, chapters 10, 21, 40, 89–95, 159.

90 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 144–145, ch. 94–95.

91 According to Aristotle, we distinguish matter and privation; matter is in a sense substrate, while the privation in no sense is (Aristotle, *Physics*, I, 9, 192a3–6; 26–33). Alexidze 2017a, p. 126–127. See also O'Brien 1996, p. 178–181.

ments on prime matter, celestial matter and their causes, that celestial matter depends on Zeus as demiurge, while prime matter depends only and directly on the supreme One. Further, Petritsi explains that celestial matter shares the destiny of immortal beings and receives intellectual forms from the hypersubstantial Logos.[92] Thus, he distinguishes celestial matter from any other, lower levels of matter, including prime matter.[93]

Therefore, in Petritsi's opinion, the power of the supreme One reaches prime matter. But what does it mean? Is it the power of the ineffable One or is it the power of that aspect of the supreme One which is 'turned' toward production?[94] I have no definite answer to this question. However, I think there is no other relation between the supreme One and prime matter apart from the fact that both of them are *one*, although in radically different ways.[95] As Petritsi says, "nothing can escape the chains of oneness, including the non-being of matter. Although matter has no figure, it is held in the limits of oneness".[96]

For Petritsi, the demiurge of Plato's *Timaeus* is the Intellect, as it was for Proclus. Therefore, it is logical that the demiurge is not the creator of matter, because, as we have said, according to Proclus and Petritsi, the power of the Intellect reaches only those beings that have form, and cannot reach an absolutely formless matter.[97] Thus, the power of the Intellect can reach only those beings that have form, but it cannot go further, either ascending 'higher' than the realm of forms, or descending 'below' their realm.[98] Consequently,

---

92 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 73, ch. 27.

93 On celestial matter see Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 73, ch. 27; II, p. 98, ch. 41; II, p. 112, ch. 51.

94 It seems that Petritsi distinguishes two aspects of the supreme One, though very vaguely: one of them is absolutely transcendent, while another one (preceding the Henads) is more 'turned' toward effects and is, in a certain sense, productive. See Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 123, ch. 56; II, p. 158, ch. 116; II, p. 170, ch. 139. We shall discuss this issue in the next section of this paper.

95 As Petritsi explains, for the One, to be in everything, including formless matter, does not mean that it is really *in* them, but means that it is the transcendent cause and producer of everything (Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 95, ch. 40).

96 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 124, ch. 57.

97 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 43, ch. 11. For Petritsi, as it was for Proclus, the activity of the Intellect, its 'process' of cognition, is the non-temporal process of creation (Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 188, ch. 174).

98 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 189, ch. 174. Petritsi's sources for his theory of matter was, among many others, Proclus' *Elements of Theology*, prop. 57: according to Proclus, matter itself is not a cause of privation but rather the first Goodness: "For even privation of Form is from the Good, since it is the source of all things; but Intelligence, being Form, cannot give rise to privation" (Proclus, *The Elements of Theology*, prop. 57, p. 56–57,). Another source could be Proclus' commentary on *Timaeus*. According to Proclus, matter is pro-

the demiurge, as Intellect, cannot be the cause or creator of prime matter. He is, if we may say so, rather a kind of a 'fashioner' of the celestial matter which he already possesses as a substrate for executing his activity.[99] However, in the next section of this paper we shall see that in some cases Petritsi tries to identify the supreme One with the creator / demiurge of the physical cosmos.

As for matter itself, it does not produce anything.[100] As a non-productive and infertile substrate, matter is unlike the supreme active cause.[101] Therefore, we can assume again that matter depends only on the supreme One which is above every kind of creation and production, and not on the creator / demiurge.[102]

The relation between prime matter as the formless non-being, on the one hand, and things, which are 'material', on the other, is quite "difficult to understand". What is decisive (in other words, what is the cause) in the fact / act of 'transition' ('ascending') from the condition of 'pure' matter (absolute non-being) to the level of matter-in-form (corporeal being) and vice versa: in 'descending' from the level of matter-in-form to 'pure' matter? Is it the positive activity of the creative (effective) cause, or the negative passivity of the Intellect (the condition of the maximal privation of forms)? I have no definite answer to this question. However, it is evident that the dialectic of activity and potency (ἐνέργεια—δύναμις) is important for understanding the mechanism of causation in the hierarchy of beings.

Thus, matter is for Petritsi a 'non-being', it is 'nothing'.[103] As the supreme One is, according to Petritsi, not Being but superior to Being, and is "equally distanced", as he says, from Being as well as from non-being, that is why, in

---

duced from the source which precedes the Intellect, and matter is the last level of the first Infinity. The first Infinity, as well as the first Limit, is directly produced by God (the One). Consequently, matter depends on God (the One) (Proclus, *In Platonis Timaeum* I, p. 384–385 Diehl). The demiurge, though he is not the creator of matter, is still its cause, as far as it contains unity (Proclus, *In Platonis Timaeum* I, p. 386 Diehl).

99 On the demiurge see Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, chapters 8, 25 and 39. However, in certain cases (but not always, as for example, in ch. 39) Petritsi, as we mentioned, seems to 'elevate' the functions of Plato's demiurge to the level of the supreme One.

100 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 68–69, ch. 25.

101 Cf. Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. ch. 21.

102 Petritsi explains how the demiurge makes mixtures of the four elements (Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 93, ch. 39). I think, again, that we can say that the demiurge executes his activity on celestial matter, but does not reach prime matter, which is non-existent. Moreover, we can call the One the 'paternal cause', while the demiurge is rather the 'creative cause'. As Petritsi explains, the paternal cause is better and more complete than the creative cause. It spreads its activity up to the non-existent realm, while the creative cause can reach only those beings which have form (Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 179, ch. 157).

103 As we said, Petritsi distinguishes two meanings of 'to be': one meaning includes a formal being (i.e. to be something definite, to exist as a form), the other means only simple

Petritsi's interpretation, matter as non-being is opposed not to the supreme One but to the true Being.[104] As for the One, which is, as Petritsi says, 'above' the Henads, it does not have any opposite entity.[105] This is the reason, as Petritsi thinks, why even a non-being cannot be free from the bounds of the One, and is, in a certain sense, *one*, too.[106] Nevertheless, although Petritsi regards matter as totally dependent on the One, he does not say that God is its creator. Nor does he refer—at least clearly and definitely—to the notion of creation from nothing.[107]

4 The Supreme Transcendent One as a Cause

In Petritsi's theory, the universal principle of everything is the transcendent One, which is one and nothing else. It is not a composite and does not imply any kind of plurality in itself. Moreover, it is even beyond oneness. As Petritsi says, all causes give their selfhood to their effects, but the supreme One does not share its transcendent selfhood,[108] and it does not get anything from the effects.[109] Thus, the One keeps its identity without sharing it with others and none of the Henads, as Petritsi says, can rise up to the dignity of its absolute unity.[110] According to Petritsi, the supreme One is not in its effects, because it is the transcendent cause and producer.[111] In Petritsi's opinion, the supreme

existence. Correspondingly, he distinguishes also two kinds of non-beings. Interestingly, for characterizing prime matter as a non-being he uses the second meaning of this word, which is to say that matter is absolutely nothing, non-existent at all (Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 58, ch. 20). That's why, if we follow Petritsi's interpretation of matter, as I think, we can say, that as a non-existant, it is opposed (and, at the same time, is like) the supreme One, while as a non-being it is opposite to the first Being / Form / Intellect.

104 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 170, ch. 139.

105 The One, as we said, transcends even unity ('onenness') and causality (Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 123, ch. 56).

106 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 170–171, ch. 139.

107 Quite ambiguous is chapter 39. In this chapter Petritsi says that the One produces being from non-being (Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 93, ch. 39; Alexidze 2014b, p. 236). Although it is difficult to determine whether Petritsi here means an absolute nothingness or matter as a privation of being, he certainly does not speak about the creation of matter itself. Cf. also Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 25–26, ch. 3; p. 171, ch. 139; p. 179, ch. 157. Alexidze 2017a, p. 133.

108 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, ch. 56, p. 123.

109 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, ch. 1, p. 16. On Petritsi's theory of the supreme One see Alexidze 2017b, p. 63–86.

110 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 19, ch. 2.

111 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 95, ch. 40.

One remains eternally in its selfhood and produces the otherness of the effects, while as a producer it does not change in its selfhood.[112] As the numeric one contains all kinds of plurality without any mixture or parts, in the same way the transcendent One embraces in itself all hyper-forms, forms, paradigms and images,[113] containing plurality as a unity.[114] As Petritsi says, only the supreme One is a real cause of the unity of the multiplicity of the series; other causes, as far as they are in some sense plural, cannot provide such unity.[115]

Therefore, the supreme One is, on the one hand, transcendent, but, on the other, the cause of everything. But how does Petritsi combine these two different aspects of the supreme One? In my opinion, the following characteristics of the supreme One cannot be 'removed' and negated, and they always remain as its affirmative characteristics: The supreme One *is* the *cause* of everything (and more exactly the cause of the simple existence of everything), including beings and non-beings, those that have form and also of formless matter;[116] the supreme One 'sees' everything, that means, it is the principle of providence for everything;[117] the supreme One is equally distanced from everything, though everything participates in it through its own *one* differently (though it is not

112 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 73, ch. 27.

113 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 30, ch. 6.

114 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 58, ch. 20.

115 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 65, ch. 23.

116 The supreme One is transcendent and is equally cause of everything: of the first beings and of those which come thereafter, of the universals, of the partials, of the non-mortals and of the mortals (Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 59, ch. 21).

117 As Petritsi says, harmony was established among beings, in order to provide their relationship with each other, and the providence of the all-seer descends and embraces everything down to the last ones (Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 152, ch. 106). Providence comes from the supreme One and rules over everything, and fate, which governs nature, is subordinated to providence. The activity of providence is spread over all kinds of beings, though on the lower levels its presence is not very clear to us. Nothing remains outside of the providential power: even human thoughts cannot hide from the divine providential knowledge. The will of the supreme One rules over everything including matter (Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 82, ch. 31; II, p. 196, ch. 190; II, p. 212, epilogue). The principles of the order produced together with beings are above beings and we call them "providence". As Petritsi says, the principles of providence are in the ineffable One, and it provides beings with their own order. There is one cause for all beings, and nothing can escape its order and providence (Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 39–41, ch. 11). According to Petritsi, every being, such as intellect, soul, nature, heaven received its own place in the universe; this was established by the creative universal order, and nothing can contradict it (saying this, Petritsi makes reference to *Timaeus*; Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 86, ch. 34; II, p. 98, ch. 41). Alexidze 2017b, p. 69–78.

the supreme One that is the cause of the differences of the effects); the supreme One is the source of the reversion of everything to its cause and indirectly to it (the supreme One) as to the primal cause of everything.

Thus, these affirmative definitions, though they characterize the supreme One in its relation to the effects, and express its productive ability, do not depend strictly on the effects, although of course in a certain sense they do. I think we can say that those affirmative characteristics which express the productivity of the supreme One, its providential activity and its power of providing the reversion of the effects back to their causes, are certain kinds of 'absolute' characteristics of the One as the supreme cause of everything. They are not attributes; paradoxically, they do not depend on the effects produced by the supreme One or on our way of its "understanding it": they would still remain as characteristics or, more exactly, as the absolute, unchangeable expression of the hypersubstance of the transcendent One, even if its effects had not existed (which is in principle impossible) or if we have not made an attempt to interpret it.

However, it seems that Petritsi feels slightly uneasy with this contradiction between the transcendence of the supreme principle, on the one hand, and its creativity, causality and providential power on the other. Nevertheless, he does not criticize Proclus for that contradiction, as Damascius did.[118] Proclus is the greatest philosopher for Petritsi, and he never criticizes him. But he had to do something in order to make the contradiction smoother. He needs to explain the transition from the transcendence of the One to the same One as a principle of the production of the effects. That is why, as I think, he introduces (or attempts to introduce, because he does it very vaguely) another One between the supreme transcendent One and the composite One (true Being). However, Petritsi seems not to be entirely sure of the 'existence' of this kind of the One. He does not write about it definitely and clearly, but we find an indication that he needed it for a coherent interpretation of Proclus' philosophy. Such a 'second' One was postulated by Iamblichus[119] (that was a reason why Damascius liked him and criticized Proclus).[120] Petritsi, it seems, tries to reconcile the position of Iamblichus with that of Proclus. However, he does not criticize Proclus

118 Simplicius, *In Aristotelis Physicorum*, p. 795.11–17: "As far as Damascius is concerned, by his commitment to his work, and because of his sympathy towards the ideas of Iamblichus, he did not hesitate to contradict Proclus' doctrines on many occasions." In van Riel 2010, p. 676.

119 Damascius, *Traité des premiers principes*, I, 101–103, p. 25–28. Dillon 2010, p. 360.

120 van Riel 2010, p. 676.

as Damascius did. Petritsi does not mention Damascius at all, and he does not mention Iamblichus either while discussing this subject, though he mentions him in other cases.

Thus it appears that Petritsi, while looking for the object (or the subject) of the affirmative characteristics, comes to the conclusion that it cannot be the supreme One because of its absolute transcendence. Therefore, he very cautiously introduces another One, which is before the Henads. Can we call it a 'hypostasis' in the same way that the Intellect and the Soul are hypostases? I do not think so. It looks more like the 'mode' or the 'aspect' of the supreme One, in the sense that, like the first effect of its own activity, it is inseparable (or almost inseparable) from its hypersubstance.

Here is a vague indication that there is one more One after the supreme One and before the Henads: in the commentary on prop. 116, misinterpreting (as I think) this proposition of Proclus, Petritsi wrote that the first One is above participation, but the second and the originated One is the cause of participation for all participants. Thus, the causes of the Henads are different: the first One is the cause of the Henads in such a way that it does not give its selfhood to those Ones which are after it; but the One originated by the supreme One is the cause that gives its selfhood to the series of the Henads. According to Petritsi, there is also another One which is composite (Petritsi means true Being) and is after the Henads.[121] A similar case is in the commentary on prop. 56: again, Petritsi misinterprets Proclus' text and his own translation. While Petritsi's translation of this proposition is correct, his commentary is different and does not correspond either to Proclus' text or to his own translation. It seems that according to Petritsi's commentary on prop. 56, there is one more 'One' above the first One which is the most perfect image of the supreme One and more similar to it than anything else. Thus, the supreme One is the cause of all causes as well as of all effects.[122]

There are also other cases in Petritsi's *Commentary*, where, as I think, he tries to say that there is one more One after the supreme One and before the Henads, even before the first Limit and the first Infinity. Interestingly, he does not express this idea elsewhere (except in the above-mentioned commentaries on prop. 56 and 116), but we can come to this conclusion if we take into consideration the context of his commentary, in which the supreme One, the demiurge, the Logos, the intelligible paradigm and the material cosmos are related to each other. Thus, in the commentary on prop. 29, Petristi, making reference

121 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 158, ch. 116.

122 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 123, ch. 56. Alexidze 2017b, p. 79–81.

to "his Paul", says that the Logos/Son is image, likeness and ἐκμαγεῖον of the supreme One, also called "Father"; the Logos/Son is "the unchangeable image of the One" (meaning, of the Father). The Logos is boundless and it precedes beings and the Henads, and is the form of forms (ch. 29, p. 78).[123] "The infinite and most intensive likeness" of the Logos/Son with the Father, the fact that "it carries in itself the whole richness of the Father" means that Petritsi interpreted the relation between God and Logos in an orthodox Christian way. I think Petritsi felt a certain identity or similarity (or he looked for this identity or similarity) between Christian Logos/Son and that aspect of the supreme (Proclean) One which represents it as the cause, creative and providential principle of everything. Petritsi needed the 'second One' he mentioned in the commentary on prop. 116 for the same purpose he 'needed' the Logos/Son while interpreting Proclus' philosophy: both of them, the 'second One', on the one hand, and the Logos/Son, on the other, were, in Petritsi's opinion, as I think, mediators between the supreme One as the transcendent principle and the same supreme One as the cause of everything. Thus, the analogy between the Logos and the 'second' One gets its sense if we take into consideration the main affirmative characteristic of the supreme One: the fact that it is the cause of everything.

Moreover, not only the analogy between the 'second One' and the Logos served Petritsi for expressing the universal causality of the supreme One, but the analogy between the supreme One and Plato's demiurge as well. Interestingly, in Petritsi's interpretation, in certain fragments of his *Commentary*, the supreme One, as the cause of the intelligible as well as of the visible cosmos, acquires the characteristics of the demiurge of Plato's *Timaeus*. By means of such identifications (or analogies), the supreme One acquires features of a personal God. Petritsi discusses the providential power of the first principle, its ability to 'see' everything and says that it transposes its selfhood into the multiplicity of powers (potencies) and produces that which comes after it. Petritsi claims that the One knows neither lack of power (potency) nor envy (here Petritsi mentions Plato's *Timaeus*), is hyper-complete and can produce complete effects, and that providence comes from the supreme principle.[124] But what causes the all-seer, who is above every kind of natural necessity (ἀνάγκη), to produce beings? Petritsi makes reference to *Timaeus* and responds that the cause and the mediator between the producer and the effects is good-

123 Cf. Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, epilogue: here Petritsi argued that the One corresponds to the Father, Being to the Son, and Power (Potency: δύναμις) to the Holy Spirit (Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 210, epilogue; Alexidze 2014b, p. 235).

124 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 32, ch. 7.

ness, and that the hyper-complete principle proceeds in order to let others participate in its goodness, because goodness is free from envy and lacks no power.[125]

Thus, in Petritsi's understanding, the supreme One, in spite of its transcendence, has certain positive characteristics, inseparable from its transcendent selfhood. These are its causality, productivity, and providential power. It seems that even in the case of their negation, i.e. even if we say that it is above all this, or even if we try to 'forget' the effects, we cannot totally separate these characteristics from the 'nature' of the supreme One. As they represent its hyper-substance, they are not its attributes but 'belong' in a certain sense to its selfhood. However, I think that Petritsi did not feel very comfortable with the idea that the supreme One is, on the one hand, absolutely transcendent and, on the other, the cause and producer of everything. In order to make the transition from the first aspect of the supreme One (its transcendence) to another one (its productivity) more coherent, Petritsi made a timid attempt to introduce in his *Commentary* the 'second' One. I think it is not another 'hypostasis' but rather another aspect or mode of the supreme One. The second One is almost inseparable from the supreme One but is more 'turned' to the effects than the transcendent One. This 'second' One must be regarded as a certain mediator between the transcendence of the supreme One and its creative power. In my opinion Petritsi identified the creative aspect of the One with the Logos/Son and also with Plato's demiurge for the same purpose.[126]

5 Conclusion

The cause and effect relationship is one of the major themes of Ioanne Petritsi's *Commentary* on Proclus' *Elements of Theology*. It is important for Petritsi on all levels of the ontological hierarchy, starting with the supreme One and ending with formless matter. Petritsi shares the main principles of Proclus' philosophy, according to which a cause is more than the effect, and the 'higher' a cause is, the further its power is extended. The supreme One, though it is transcendent, is, at the same time, the cause of everything, and its power (though it is supe-

125 Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 68, ch. 25. See also Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, p. 210, epiloge: "The Attican says about the production of the beings, that the goodness of God could not remain in itself, and came down, in order to make the others also participants of its goodness, because the goodness is free from envy".

126 Alexidze 2017b, p. 82–86.

rior to any kind of power, activity or substance) extends to prime matter. In order to 'reconcile' the transcendent aspect of the supreme One with its universal power of causation, Petritsi, as I think, made an attempt to 'introduce' yet another *one* after the supreme One and before the Henads. This is a kind of 'second aspect' of the supreme One, almost inseparable from it, which provides the transition from its transcendent hyper-substance toward its productive and causal activity.

Acknowledgements

I am very grateful to Dragos Calma, the anonymous reviewer and Liz Curry for their remarks on this paper.

Bibliography

Primary Sources

Damascius, *Traité des premiers principes*, Volume II. *De la triade et de l'unifié*. Texte établi par L.G. Westerink traduit par J. Combès, Paris, Les Belles Lettres, v. I-1986, v. II-1989, v. III-1991.

Ioanne Petritsi, *Opera*, v. I. *Procli Diadochi στοιχειωσις θεολογικη, versio Hiberica*. Textum Hibericum edidit commentariisque instruxit S. Kauchtschischvili. Tbilisi, Sumptibus Universitatis Tbilisiensis, 1940 (in Georgian).

Ioanne Petritsi, *Opera*, v. II, *Commentaria in Procli Diadochi στοιχειωσιν θεολογικην*. Textum Hibericum ediderunt commentariisque instruxerunt S. Nutsubidse et S. Kauchtschischvili, Tbilisi, Sumptibus Universitatis Tbilisiensis, 1937 (in Georgian).

Ioane Petrizi, *Kommentar zur* Elementatio theologica *des Proklos*. Übersetzung aus dem Altgeorgischen, Anmerkungen, Indices und Einleitung. Herausgegeben von L. Alexidze und L. Bergemann. Amsterdam/Philadelphia, B. Grüner, 2009.

Proclus, *The Elements of Theology*. A revised text with translation, introduction and commentary by E.R. Dodds. 2nd ed. Oxford, Clarendon Press, 1963.

Proclus, *In Platonis Timaeum*, ed. E. Diehl, Leipzig, Teubner, v. I-1903, v. II-1904, v. III-1906.

Proclus, *Théologie platonicienne*. Texte établi et traduit par H.D. Saffrey et L.G. Westerink, Paris, Les Belles Lettres, v. I-1968, v. II-1974, v. III-1978, v. IV-1981, v. V-1987, v. VI-1997.

Secondary Literature

Alexidze, L. (2002), "Zum Verhältnis zwischen Neuplatonischem und Christlichem im Prokloskommentar des Ioane Petrizi", in Th. Kobusch, M. Erler (eds), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens* (Akten des Internationalen Kongresses vom 13.–17. März in Würzburg), München, Leipzig, K.G. Saur, p. 429–452.

Alexidze, L. (2014a), "'One in the Being' and 'One within Us': The Basis of the Union with the One in Ioane Petritsi's Interpretation of Proclus' *Elements of Theology*'", in T. Nutsubidze, C.B. Horn, B. Lourié (eds), *Georgian Christian Thought and Its Cultural Context. Memorial Volume for the 125th Anniversary of Shalva Nutsubidze*. Leiden/Boston, Brill, p. 175–193.

Alexidze, L. (2014b), "Ioane Petritsi", in S. Gersh (ed.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 229–244.

Alexidze, L. (2017a), "Matter in Ioane Petritsi's *Commentary* on Proclus' *Elements of Theology*", in A. Le Molli, L. Alexidze (eds), *Prote Hyle. Notions of Matter in the Platonic and Aristotelian Tradition*. Palermo, Palermo University Press, p. 123–134.

Alexidze, L. (2017b), "The Supreme One: Its Transcendence and Its 'Kataphatic' Characteristics in Ioane Petritsi's Philosophy", in M. Baumbach, O. Pluta (eds), *Bochumer philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, 20, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, p. 63–86

O'Brien, D. (1996), "Plotinus on Matter and Evil", in L.P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 171–195.

Dillon, J. (2010), "Jamblichus", in L.P. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Volume I, Cambridge, Cambridge University Press, p. 358–374.

Gigineishvili, L. (2007), *The Platonic Theology of Ioane Petritsi*. Piscataway, NJ, Gorgias Press.

van Riel, G. (2010), "Damascius", in L.P. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Volume II, Cambridge, Cambridge University Press, p. 667–696.

CHAPTER 8

Virtus and *Causae Primordiales* in Berthold's *Expositio*

Ezequiel Ludueña
University of Buenos Aires

1 *Prime unum* and the Henads

In the beginning of his *Expositio*, Berthold presents his interpretation of Proclus's metaphysical universe. The supreme Principle of reality is Unity, which according to Proclus is the same as Goodness. Unity is not a mere concept obtained by way of abstraction, but exists *in natura rerum*.[1] This Unity, says Berthold, is an *unum quod non est in multis sive multitudine*. It is pure act, and creates a second unity, which is an *unum quod est in multitudine*. It also creates a third *unum* which participates in the first through the second *unum*. This third *unum* is, then, *ab alio sive per aliud*.

The first unity (*unum secundum causam*), in a strict sense, is not unity but excess of unity. It is not an *unum* among others, it is *unum ante omne unum et multitudinem*; it is an *unum non plurificabile*, and *omnium productivum*.[2]

The second unity (*unum secundum essentiam*) is, for Berthold, a "one-many" because he discerns in it a series of causes which he identifies with Proclus' henads or gods. Following Moerbeke's translations, Berthold calls them *unitates* or *bonitates*. This *unum* is, then, *simplex*, but not *simpliciter simplex*.[3]

1 Berthold of Moosburg, *Expositio*, 1A, p. 74, l. 108.

2 Berthold of Moosburg, *Expositio*, 1D, p. 77, l. 228–234; and 2E, p. 88, l. 241–244.

3 Berthold of Moosburg, *Expositio*, 59B, p. 165, l. 65–74: ***Simplex primi (...) modi est simpliciter et absolute simplex, cuius simplicitas est omnimoda, in qua nulla est plica diversitatis secundum esse aliquo modo. Et hoc non convenit nisi prime bono, quod nulla plica habitudinis ad aliquid intra vel extra dependet secundum esse diversum a se ipso. Et hoc est simplex omnino et omnimode in fine simplicitatis, cuius simplicitas nulli causato convenire potest. Est et alia simplicitas, quae non habet plicam habitudinis secundum esse ad compositiones intra,*** *cum non constet ex diversis intentionibus,* ***licet habeat dependentiam ad causam extra,*** *a qua accipit id, quod est.* ***Et hoc non est omnino simplex, sed contractum ad determinatum modum*** *et ex hoc conclusum intra ordinem partialem, scilicet unialem, et intra totalem ordinem universi.* The underlined sections come from Albert the Great's *Summa theologiae* I, III, 21.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, THE NETHERLANDS, 2022 | DOI:10.1163/9789004501331_010
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC 4.0 license.

Whereas the first is an *unum simpliciter*, the *unum secundum essentiam* is a *quoddam unum*. It is contracted or limited unity.[4] But it differs from the third kind of unity (*unum secundum participationem*) in that, even if contracted, its essence is unity, whereas *unum secundum participationem* results from a composition.

The absolute One pre-contains every possible kind of unity.[5] Every unity presupposes it, but the One does not have its unity from another, but from itself. It is *prime unum*.[6] And because not only every kind of unity but everything presupposes the *prime unum*, it creates everything. The One, and only the One, creates.

In terms of similarity of nature, the first product of the *unum secundum causam* is the *unum secundum essentiam*. This *unum* is, as we said, the realm of the *unitates* or *bonitates*. Each one of them is, thus, an *unum* or *bonum per essentiam*. Whereas the One is *unum* strictly *secundum causam*, each henad has, properly speaking, an essence, and every essence is contracted. Because they possess the essence of unity in this contracted way, Berthold contends that they are not *prime unum*, but *primo unum*. That is to say, the One is the source of oneness and the henads are, *formaliter*, the first unity.

Nevertheless, if, in regard to its essence, the gods or *unitates* are pure unity, in respect to multiplicity, they are principles of determination.[7] They constitute a plurality of causes, *immediata ad ipsum prime unum*.[8] Berthold distinguishes six henads, i.e. six principles of determination: *prime virtus* (or *infinitas*), *prime entitas*, *prime vita*, *prime intellectualitas*, *prime animealitas* and *prime naturalitas*.[9] The use of the adverb *prime* indicates that the *unitates*, in regard to

4 Berthold of Moosburg, *Expositio*, 2E, p. 88, l. 245–247: *Unum autem secundum essentiam est quoddam unum eo, quod deficit a superplenitudine simpliciter unius: tum quia est contractum, illud vero illimitatum, tum quia licet sit simplex, tamen non est simpliciter simplex* (…).

5 Berthold of Moosburg, *Expositio*, 65D, p. 203, l. 82–84: (…) *et sic praehabet omnia, in quibus ipsa eadem intentio contracta est vel contrahibilis, nobiliori, quia absolutiori modo, quam sint in se ipsis, et sic etiam dicitur prime* (…).

6 See below, notes 4 and 9.

7 On determination, cf. King 2021, p. 248–267.

8 Berthold of Moosburg, *Expositio*, 5B, p. 116, l. 134–135.

9 The adverb *prime* signifies that those determinations are not their essence, but rather that these determinations can be attributed to the henads only in that they are their causes. Also, when we simply mean *prime unum*, we say that it causes unity. Berthold of Moosburg, *Expositio*, 160K, p. 8, l. 168–181: *De primo sciendum, quod* (…) *prime adverbium, quod secundum grammaticos est vi verbi adiectivum, modificat terminum, cui addicitur ad standum pro simplicissimo, absolutissimo et sic illimitatissimo intentionis seu proprietatis per terminum denotatae, verbi gratia prime intellectus stat pro simplicissimo, absolutissimo et illimitatissimo intellectu,*

multiplicity, are what the *prime unum* is in regard to the *unitates* and everything else. They mediate between absolute unity and the multiplicity of the determined things.

I will analyze the way Berthold defines the number and the character of the *unitates*, and the specific order he assigns them.

2 Proclus, Eriugena, and the List and Order of Henads

One fundamental source used by Berthold to redefine in Christians terms the metaphysical status of the gods or henads is the thought of John Scotus Eriugena which he receives mainly through the *Clavis physicae* written by Honorius Augustodunensis during the first half of the twelfth century.[10] As I have demonstrated elsewhere,[11] Berthold considers the Eriugenian notion of *causa primordialis* to be a philosophical Christian equivalent of Proclus' henad. Thus, throughout the *Expositio*, Proclus' gods are identified with the Eriugenian *causae primordiales* which, according to the *Clavis physicae* (and the *Periphyseon*), are made by the Father in the Son (*quas Pater in Filio fecit*).[12]

The Eriugenian sources, as well as the thought of pseudo-Dionysius, play a crucial role in the *Expositio* when it comes to state how many and which are the *causae primordiales* or *unitates*. The list of *unitates* could not come from Proclus because the *Elements of Theology*, like the *Tria opuscula*, does not specify the names of the henads—although it does state that their number is finite.[13] However, pseudo-Dionysius and Berthold's Eriugenian sources can clarify the origin of Berthold's own doctrine only partially. Regarding Eriugena's thought there

---

qui non est aliud quam quod dicitur, cum sit monarcha totius intellectualis seyrae, et per consequens est unus solus (…) *et extra omnem effectum* (…). *Est autem duplex prime, vel simpliciter vel in determinata entium manerie. Primum est unum tantum, scilicet prime unum, quod solum et simpliciter est monarcha non unius maneriei entium, sed simpliciter totius universi* (…). *Prime autem secundo modo acceptum adhuc est duplex, quia vel simpliciter principaliforme respectu alicuius determinatae maneriei entium totaliter vel respectu alicuius generis vel speciei entium intra determinatam maneriem conclusorum. Expositio* 136B, p. 5, 73–74: (…) *quod est per se, est limitatum et contractum in ipsa intentione, prime autem est illimitatum et incontractum et sic dignius limitato et contracto*. Cf. Flasch 1984, p. XVII.

10 Cf. Ludueña 2013, p. 111–118; Führer, Gersh 2014, p. 307; King 2019, p. 395–414.

11 Cf. Ludueña 2013, p. 119–143.

12 Cf., e.g., Berthold of Moosburg, *Expositio*, 128A, p. 166, l. 22–26.

13 Proclus, *Elementatio theologica*, Prop. 149, p. 72, l. 1–2: *Omnis multitudo divinarum unitatum finita est et secundum numerum*.

is a significant difference, for, according to the Irish philosopher, the number of *causae primordiales* is infinite, and, because of this, one cannot definitively state the order of those *causae*.[14] Berthold, as we said, speaks of six henads or *causae* and he mentions them in a precise order:

prime infinitas (or *virtus*)
prime entitas
prime vita
prime intellectualitas
prime animealitas
prime naturalitas

The number six proceeds, as Berthold himself notes it, from Macrobius.[15] Six is the first perfect number. However, the total number of *unitates* or *bonitates* seems to be related to a precise image of a universe determined by six metaphysical "intentions" conceived in a specific order.

As it is well known, the Eriugenian doctrine of the *causae primordiales* is, mainly, a re-elaboration of the Dionysian doctrine of the divine names. The list of divine names and the order in which Dionysius presents them constitute a sort of table of contents of his *De divinis nominibus*.

bonum, lumen, pulchrus, amor, extasis, zelus
existens
vita
***sapientia**, mens, ratio, veritas, fides*
***virtus**, justitia, salvatio, liberatio*
magnus, parvus, idem, alter, similis, dissimilis, statio, motus, aequalitas
omnipotens, vetus dierum

14 The passage where Eriugena declares that the primordial causes are infinite in number (*Periphyseon* 623D–624A) does not appear in the *Clavis* nor in any the other Eriugenian sources known by Berthold. But the Eriugenian remark about the impossibility of finding an exact order of the causes did find a place in the *Clavis*. Cf. Honorius Augustodunensis, *Clavis physicae*, 118, p. 88, l. 25–29: *Ordo itaque primordialium causarum iuxta contemplantis animi arbitrium constituitur, in quantum earum cognitio de divinis causis disputantibus datur: licet enim pie philosophantibus ab unaquaque earum, prout vult, inchoare, et in qualibet earum terminum suae theoriae constituere*.

15 Cf. Berthold of Moosburg, *Expositio*, prol. 11, p. 17, l. 401 – p. 19, l. 471; p. 19, l. 343–350. See also *Expositio* 63C, p. 183–184.

pax
sanctus sanctorum, rex regums, dominus dominorum, deus deorum
perfectus, unus

Being, Life, Wisdom, and Power are the Dionysian ancestors of four of the six mentioned by Berthold, i.e. *prime entitas*, *prime vita*, *prime intellectualitas* and *prime infinitas* (or *virtus*). Not only are there two extra henads whose names cannot be found in the *De divinis nominibus* (*prime animealitas* and *prime naturalitas*), but the order of Berthold's henads does not coincide with the order of Dionysius' names. In particular, the name "power" does not occupy the first place after "good" ("good", for Berthold, signifies the *unum secundum essentiam* as a whole, that is, the totality of the henads).

In Eriugena's *Periphyseon*, the most complete list of primordial causes is to be found at the beginning of book III. Fifteen causes are mentioned there.[16] Berthold, however, did not know that list because the *Clavis physicae* only presents a summary of the passage which does not include the examples.[17] However, in book II, there is another list which provides the names of fourteen causes, and this list does appear in the *Clavis*.[18] These are:

16 The complete passage is found in *Periphyseon* 622B–623C, p. 192, l. 231–200, l. 333.

17 Honorius Augustodunensis, *Clavis physicae* 118, p. 88, l. 4–14: *Summae ac verae naturae est prima consideratio, qua intelligitur summa ac vera bonitas, quae nullius particeps per se bonitas est, cuius prima donatione et participatione est per se ipsam, cuius item participatione bona sunt, quaecumque bona sunt. Quae ideo per se ipsam bonitas dicitur, quia per se ipsam summum bonum participat, caetera autem bona non per se ipsa summum et substantiale bonum participant, sed per eam, quae est per se ipsam summi boni participatio. Similiter dicendum de reliquis primordialibus causis, quod sint principales eo, quod per se ipsas sunt participantes unius omnium causae, quae Deus est, alia autem omnia illarum participatione sunt, quod sunt*. Berthold quotes this text at the beginning of his commentary of the second proposition of the *Elementatio*, cf. Berthold of Moosburg, *Expositio*, 2A, p. 82, 16–25.

18 Honorius Augustodunensis, *Clavis physicae* 116, p. 86, l. 21–31: *Sunt igitur primordiales causae, quas rerum omnium principia divini sapientes appellant,* ***per se ipsam bonitas, per se ipsam essentia, per se ipsam vita, per se ipsam sapientia, per se ipsam veritas, per se ipsum intellectus, per se ipsam ratio, per se ipsam virtus, per se ipsam iusticia, per se ipsam salus, per se ipsam magnitudo, per se ipsam omnipotentia, per se ipsam aeternitas, per se ipsam pax****, et omnes virtutes et rationes quas semel et simul Pater fecit in Filio et secundum quas ordo omnium rerum a summo usque deorsum texitur, hoc est ab intellectuali creatura, que Deo proxima est, usque ad extremum rerum omnium ordinem, quo corpora continentur*. Cf. John Scotus Eriugena, *Periphyseon* 616C, p. 506, l. 6475–508, l. 6493: *Sunt igitur primordiales causae, quas rerum omnium principia divini sapientes appellant, per se*

per se ipsam bonitas
per se ipsam essentia
per se ipsam vita
per se ipsam sapientia
per se ipsam veritas
per se ipsum intellectus
per se ipsam ratio
per se ipsam virtus
per se ipsam iustitia
per se ipsam salus
per se ipsam magnitudo
per se ipsam omnipotentia
per se ipsam aeternitas
per se ipsam pax

This is the most extensive list Berthold knew.[19] We can compare this list with the contents of *De divinis nominibus*:

---

ipsam bonitas, per se ipsam essentia, per se ipsam vita, per se ipsam sapientia, per se ipsam veritas, per se ipsum intellectus, per se ipsam ratio, per se ipsam virtus, per se ipsam iustitia, per se ipsam salus, per se ipsam magnitudo, per se ipsam omnipotentia, per se ipsam aeternitas, per se ipsam pax, et omnes virtutes et rationes, quas semel et simul pater fecit in filio, et secundum quas ordo omnium rerum a summo usque deorsum texitur, hoc est ab intellectuali creatura, quae deo post deum proxima est, usque ad extremum rerum omnium ordinem, quo corpora continentur.

19 He also knows (directly or through Albert the Great) a *scholium* of the so-called *Dionysian Corpus* of Paris which gives a list of five causes. See Berthold of Moosburg, *Expositio*, prol. 4, p. 10, l. 155–174 (sec. cod. Paris. lat. 17341): *'Causae primordiales sunt, quas Graeci ideas vocant, hoc est species vel formas aeternas et incommutabiles, secundum quas et in quibus visibilis mundus formatur et regitur. Ideoque a Graecorum sapientibus potyn appellari meruerunt, hoc est principalia exempla, quae Pater in Filio fecit et per Spiritum sanctum effectus suos dividit atque multiplicat. Porismata quoque vocantur, id est praedestinationes: in his enim quaecumque divina providentia et fiunt et facta sunt simul et semel et incommutabiliter praedestinata sunt; nil enim naturaliter in creatura visibili et invisibili oritur, praeter quod in eis ante omnia tempora et loca praedefinitum et praeordinatum est.' Et post pauca: 'Ideae a philosophis divinae voluntates appellari solent et praecipue a Platonicis, quoniam quaecumque voluit Deus facere, in ipsis principaliter et causaliter fecit.' Et infra: 'Has formas sive ideas Dionysius ceterique sancti appellant per se ipsam bonitas, per se ipsam essentia, per se ipsam vita, per se ipsam virtus, per se ipsam sapientia … Quaecumque enim bona sunt, participatione per se boni bona sunt, et quaecumque sunt, participatione per se essentiae sunt, et quaecumque vivunt, participatione per se vitae vivunt* (*et sic est de aliis participationibus et participantibus*). (…) *Nulla siquidem virtus sive generalis sive spe-*

De divinis nominibus	*Clavis physicae* 116
bonum, lumen, pulchrus, amor, extasis, zelus	*per se ipsam bonitas*
existens	*per se ipsam essentia*
vita	*per se ipsam vita*
sapientia, mens, ratio, veritas, fides	*per se ipsam sapientia* *per se ipsam veritas* *per se ipsum intellectus* *per se ipsam ratio*
***virtus**, justitia, salvatio, liberatio*	***per se ipsam virtus*** *per se ipsam iusticia* *per se ipsam salus*
magnus, parvus, idem, alter, similis, dissimilis, statio, motus, aequalitas	*per se ipsam magnitude*
omnipotens, vetus dierum	*per se ipsam omnipotentia*
	per se ipsam aeternitas
pax	*per se ipsam pax*
sanctus sanctorum, rex regums, dominus dominorum, deus deorum	
perfectus, *unus*	

There is a manifest relation between Berthold's list of henads and those lists he read in Dionysius and the *Clavis physicae*. But we cannot find in either the *prime*

cialis in natura rerum invenitur, quae a primordialibus causis ineffabili participatione non procedit'.

animealitas and the *prime natura*, nor are the others mentioned in the same order as in the *Expositio*. A long tradition, in which the *De divinis nominibus* belongs, justifies the descending order: being, life, thought. But this does not explain the priority Berthold concedes to *prime virtus*, first among the *unitates*.

As for the two lowest henads, the source seems to be proposition 20 of the *Elements of Theology*, for according to it: "Omnibus corporibus superior est animae substantia, et omnibus animabus superior est intellectualis natura, et omnibus intellectualibus hypostasibus superius ipsum unum". Berthold's master, Dietrich of Freiberg, had based on this proposition his doctrine of the four ontological *strata* of the universe (*maneries*): the One, the intellects, the souls, and the bodies.[20] Between the One and the intellectual hypostasis, Bertholds adds the level of the henads, but maintains the rest. The determination of everything that is not *tantum unum* is done by the henads. Berthold seems to take two levels, not mentioned by Dionysius or Eriugena, from this theorem of Proclus already used by Dietrich: the level of souls (*prime animealitas*) and the level of bodies (*prime naturalitas*).[21]

As to the prominent place accorded to *prime virtus* by Berthold, we must read his explanation of proposition 90 of the *Elements of Theology*. According to it, there is a *prôton péras* (*prima finitas*) and a *próte apeiría* (*prima infinitas*). The first is pure limit; the second, pure unlimited. Both are the principles that constitute everything save the One. In the *Elements of Theology*, these principles come immediately after the One and before the realm of henads.[22] In fact, proposition 159 contends that henads derive from them: *ἐκ τῶν πρώτον ἐστὶν ἀρχῶν* (*ex primis est principiis*). As Dodds—and before him, Nicholas of Methone—indicates, this is problematic. Indeed, proposition 127 states that henads are "absolutely unified" (ἑνικώταται, *unitissima*) and "absolutely simple" (ἁπλούσταται, *simplicissima*). How, then, can we accept that they derive

20 Cf. Pagnoni-Sturlese 1983, p. 115–117; Libera 1994, p. 373–384; Calma 2011; Führer, Gersh 2014, p. 312–314. Dietrich of Freiberg, *De intellectu et intelligibili*, I, 4, 1–2, p. 138, l. 44–49: *Distinguit autem idem Proclus quadruplicem rerum maneriem, in quibus singulis diligens indagator, prout fuerit de proposito suo, necesse habet quaerere proprias uniuscuiusque eorum operationes. Dicit ergo propositione 20 sic: 'Omnibus corporibus superior est animae substantia et omnibus animabus superior intellectualis natura et omnibus intellectualibus hypostasibus superius ipsum unum'.*

21 Nevertheless, is possible that, for Berthold, the *prime animealitas* signified essentially the same as the Eriugenian *per se ipsam ratio*.

22 Cf. Dodds 1971, p. 247; Lankila 2010, and, about Berthold's interpretation, King 2021, p. 238–248.

from two principles, and are, as it were, compounded by them? Are they then "infected by this radical duality"?[23]

Commenting on proposition 90, Berthold denies that *prima finitas* and *prima infinitas* are intermediate principles between the One and the henads. He declares explicitly that when Proclus speaks of *prima finitas* he is talking about the One: "notandum, quod finitas in proposito non est aliud quam prime unum".[24] To support his interpretation, he quotes a text from the last chapter of *De divinis nominibus*,[25] and concludes: "apparet ex sententia Dionysii prime unum, quod simpliciter omnia finit et terminat, esse prime finitatem".[26] By speaking of *prime finitas* (not of *prima finitas*), Berthold openly affirms that *prime unum* is the cause of all limit. According to Proclus, *apeiría* should be associated with power,[27] and Berthold agreed with him, but the latter affirms that the One is pure act and, because of this, is above all power (*super totam virtutem*).[28] Thus, *infinitas* derives from *prime finitas* or *prime unum*: "prime infinitas et omnis infinitas est effectus finitatis, scilicet prime unius".[29] The *prime unum* confers a limit upon all things, that is to say makes everything an *unum*. In respect to any further determination, *prime infinitas* or *virtus* occupies the first place, is the first henad and the most universal: *prima infinitas* (…) *est* (…) *prima unitas intra ordinem unialem*. Berthold has recourse once more to pseudo-Dionysius' *De divinis nominibus*, this time to chapter 8, devoted precisely to the divine name of *virtus*. There it is said that *virtus* subsists *super omnia creata*, that is why *ad omnia vadit*.[30]

This complex dialogue between Berthold's sources finds an expression in a passage of the *Expositio* when it comes the time to comment on proposition

23 Dodds 1971, p. 281: "It is somewhat surprising that the henads, which are *henikótatai* and *haploústatai* (prop. 127), should be infected by this radical duality: *Pôs sýnthetoi hoi theoí;* asks Nicolaus [of Methone] à propos of the present passage, and I confess I do not know the answer."

24 Berthold of Moosburg, *Expositio*, 90A, p. 154, 16–17.

25 Berthold of Moosburg, *Expositio*, p. 154, 16–17: *Unde et de prime uno, quod est prime finitas, sic dicit Dionysius libro* De divinis nominibus *cap. 13, cuius titulus est: 'De perfecto et uno', et de perfecto sic dicit: 'Igitur perfectum quidem est'. Et infra: 'Sed et sicut superperfectum secundum omnium excessum et omnem quidem infinitatem terminans super omnem autem terminum extentum et a nullo captum aut comprehensum',* etc. Cf. Dionysius Ps.-Areopagita, *De divinis nominibus*, 13, 1, 977B.

26 Berthold of Moosburg, *Expositio*, 90A, p. 155, l. 38–39.

27 Cf. Dodds 1971, p. 247.

28 Berthold of Moosburg, *Expositio*, 90C, p. 156, 61–62.

29 Berthold of Moosburg, *Expositio*, 90C, p. 156, 68–69.

30 Berthold of Moosburg, *Expositio*, 3B, p. 94, 87–88.

128 of the *Elements of Theology*: "Omnis deus a propinquioribus quidem participatus immediate participatur, a remotioribus autem per media vel pauciora vel plura aliqua". The first section of the *suppositum* is devoted to the statement that the henads or primordial causes are participated by everything that comes after them. Thus "dii (…) praecedunt omnia, quaecumque se participant et quorum essentia participatio est". Then he quotes three texts. The first one is a passage taken from the *Clavis physicae* about the nature of the primordial causes, "quae Pater in Filio fecit et per Spiritum sanctum in effectus suos dividit atque multiplicat". The second is a passage from *De divinis nominibus*, where Dionysius speaks about the "in Deo (…) rationes substantificas et singulariter praeexistentes (…) secundum quas supersubstantialis essentia omnia praedefinivit et produxit". The third is, again, a text from the *Clavis*—precisely the passage referred to above, where it presents the list of primordial causes from book 11 of the *Periphyseon*. Now, if one compares Berthold's quotation and the original text as read in the *Clavis*, one can observe that the Dominican master alters the text of the *Clavis* so that it conforms to his own interpretation of the Proclean doctrine of henads:

***Clavis physicae* 116**	***Expositio* 128A**
Sunt igitur primordiales causae, quas rerum omnium principia divini sapientes appellant, per se ipsam bonitas,	*'Sunt igitur primordiales causae, quas rerum omnium principia divini sapientes appellant, per se ipsam bonitas,*
per se ipsam essentia, per se ipsam vita, per se ipsam sapientia, per se ipsam veritas, per se ipsam intellectus, per se ipsam ratio, per se ipsam virtus, per se ipsam iusticia, per se ipsam salus, per se ipsam magnitudo, per se ipsam omnipotentia, per se ipsam aeternitas, per se ipsam pax, et omnes virtutes et rationes	***per se ipsam potentia sive virtus, per se ipsam essentia, per se ipsam vita, per se ipsum intellectus, per se ipsam anima, per se ipsam natura,***
quas semel et simul Pater fecit in Filio et secundum quas ordo omnium rerum a summo usque deorsum texitur, ***hoc est ab intellectuali creatura, que Deo proxima est, usque ad extremum rerum omnium ordinem, quo corpora continentur.***	*quas simul et semel Pater fecit in Filio et secundum quas ordo omnium rerum a summo usque deorsum texitur.*

(*cont.*)

***Clavis physicae* 116**	***Expositio* 128A**
Quaecumque enim bona sunt, parcipatione per se boni bona sunt;	*Quaecumque enim bona sunt, participatione per se boni bona sunt,*
et quaecumque essentialiter et substantialiter subsistunt, participatione ipsius per se ipsam essentie subsistunt*; *et quecumque vivunt, participatione per se ipsam vitae vitam possident; similiter quaecumque sapiunt et intelligunt et rationalia sunt, participatione per se ipsam sapientiae et intelligentiae et rationis sapiunt et intelligent et ratiocinantur; eodem modo de caeteris dicendum.	***et quaecumque virtutem habent, participatione per se virtutis ipsam habent.***
Nulla siquidem virtus sive generalis sive specialis in natura rerum invenitur que a primordialibus causis participatione non procedat: sed haec omnia in summa causa existunt, ut omnes numeri in monade et omnes linaee in centro subsistunt.[31]	*Nulla siquidem virtus sive generalis sive specialis in natura rerum invenitur, quae a primordialibus causis participatione non procedat, sed haec omnia in summa causa existunt, ut omnes numeri in monade et omnes lineae in centro subsistunt'. Ista, quae praemissa sunt, extracta sunt de libro Theodori, qui dicitur* Clavis.[32]

Berthold recognizes that what he offers is not a formal quotation, for he presents it as an *extractio*. The truth is that, far from being arbitrary, the modifications he introduces are, in fact, the result of a process of reflection about his sources, pagan and Christian. He copies the text literally until it mentions the first of the primordial causes, *per se ipsam bonitas*, which for Berthold is the same as what he calls *unum* (or *bonum*) *secundum essentiam*. Then, he changes the text by reducing the number of causes and altering their order so that the list matches his own doctrine. And in order to keep this trend of thought he also changes another portion of the text. Everything good is good because it participates of *per se ipsam bonitas*, so that everything that subsists, subsists because

31 Honorius Augustodunensis, *Clavis physicae* 116, p. 86, l. 21–41.
32 Berthold of Moosburg, *Expositio*, 128A, p. 167, l. 47–57.

it participates *per se ipsam essentia*, etc. Berthold merely retains the first part, deletes the rest and, instead, writes: "et quaecumque virtutem habent, participatione per se virtutis ipsam habent".

His interpretation about the order of the primordial causes, their number and their meaning generates a metaphysical conception of the universe. The henads are the origin of multiplicity. They determine the product created by the *prime unum*, a product which is *unum tantum*; because "ipsa intentio boni non potest se ipsa subsistere", and therefore "recipit diversas determinationes subordinatas diversarum intentionum magis contractarum".[33] The principle behind this is, as Berthold puts it, that "unum manens unum semper natum est facere unum".[34]

Those *intentiones* are the gods: "determinatio originatur et principiatur necessario a diversis et subordinatis primordialibus causis".[35] Thus, even if they are simple,[36] the gods constitute a *ratio componibilitatis*. They vary according to the extension of their causal action, and the order in which Berthold presents them reflects that variation: *non omnis deus est eiusdem totalitatis*.[37] In this sense, *prime naturalitas*, which establishes the level of bodies, "infimus est et particularissimus, contractissimus et limitatissimus inter deos"; whereas "prime virtus is summus [deus] intra ordinem (…) absolutissimus et illimitatissimus" (even if not *simpliciter*, *sed in manerie deorum*).[38] The latter causes the first determination of the product created by *prime unum*. Only after *virtus* come the other determinations: being, life, intellect, soul, body.[39] This is why it is the first and most universal *intentio* after the *intentio unius*.[40] With the determination

33 Berthold of Moosburg, *Expositio*, 136E, p. 10, l. 208–209.

34 Berthold of Moosburg, *Expositio*, 136E, p. 10, l. 212.

35 Berthold of Moosburg, *Expositio*, 136E, p. 10, l. 210–211.

36 Berthold of Moosburg, *Expositio*, 91A, p. 158, 21–22: *In ordine namque unitatum est totalis simplicitas, utpote quae constant seu subsistunt in una intentione, scilicet unitatis seu finitatis* (…).

37 Berthold of Moosburg, *Expositio*, 136E, p. 10, 219–224: (…) *prima intentio contracta et recedens ab universalitate et totalitate boni est infinitas, quae es radix et fundamentum entium, quae appropriate sunt entia; tertia entitatem contrahens intentio est vitalitas; quarta intellectualitas; quinta animealitas; sexta corporeitas seu natura corporeitatis, et ista est ultima et particularissima omnium intentionum*. Ibid. 136B, p. 5, 65–67: *Licet ergo omnis deus sit totus, ut patet per iam dicta, tamen non omnis deus est eiusdem totalitatis*.

38 Berthold of Moosburg, *Expositio*, 136C, p. 6, 99–102: *Et sic infimus est et particularissimus, contractissimus et limitatissimus inter deos; summus autem intra ordinem est absolutissimus et illimitatissimus, non tamen simpliciter, sed in manerie deorum intra ordinem locatorum*.

39 Berthold of Moosburg, *Expositio*, 14C, p. 5, 75–82.

40 Cf. Berthold of Moosburg, *Expositio*, 3B, p. 94, 80–81.

of *virtus* appears the first composition: *unum* plus *virtus*. But that every other determination implies *virtus* does not mean that *prime virtus* is, in some way, the cause of all the other henads—and *prime entitas* the cause of *prime intellectus*, and this the cause of *prime animealitas*, etc. Otherwise, since they all share the same essence, the henads would be causes of themselves. Berthold rather says that less universal henads keep a *vestigium* of more universal ones. Every henad after *prime virtus* keeps then a *vestigium* of it.[41]

3 Conclusion

Berthold redefines the Proclean doctrine of henads as he found it in the *Elements of Theology* by identifying *prima finitas* with the absolute One, and *prima infinitas* with the first of the henads. Moreover, he specifies the metaphysical contents of the henadic realm. To do this, he uses four of his main sources: the *Clavis physicae*, the *De divinis nominibus*, Proclus (notably proposition 20 of the *Elements of Theology*) and the teaching of Dietrich of Freiberg.

Acknowledgements

I am grateful to Evan King for kindly helping me out with the translation of this paper and for his suggestions.

41 Cf. Berthold of Moosburg, *Expositio*, 92A, p. 162, 24–26: *Dico autem qualitercumque, sive tantum habeant vestigium infinitatis, sicut unitates subordinatae primae infinitati, puta prime ens, prime vita et sic de aliis unitatibus, sive sint infinita primo et per se, scilicet per essentiam, quae tamen dicuntur participare infinitate, quia non habent eam in superplenitudine, in qua stat in superioribus unitatibus et praecipue in eo, quod est prime respectu sui ipsorum, scilicet infinitum, sive habeant infinitatem secundum participationem et exemplariter sicut omnia citra ordinem infinitatum, scilicet enter entia.* And Ibid., 126 prob., p. 160, 191–198: (…) *in omni ordine essentiali, qui est quoddam totum, superius sicut stans sub ordine principalis et essentialis causae et per consequens existens concausa est generans quodammodo inferius, sicut cor in animali et intellectus agens in anima; sed in diis est ordo essentialis per 113; ergo inferiores et particulariores generantur ex superioribus et neque partitis illis, scilicet superioribus, cum sint unitates et antipostaton, neque alteratis, cum sint immobiles per 26, neque habitudine, quae est appositio ad esse, plurificatis, cum non misceantur inferioribus, sed superioribus, inquam, generantibus a se ipsis fecundos processus* (…).

Bibliography

Primary Sources

Albert the Great, *Summa theologiae sive de mirabile scientia Dei. Libri 1, Pars I. Quaestiones 1–50A*, ed. D. Siedler, Münster, Aschendorff, 1978.

Albert the Great, *De causis et processu universitatis a prima causa*, ed. W. Fauser, Münster, Aschendorff, 1993.

Berthold of Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Prologus. Propositiones 1–13*, eds M.R. Pagnoni-Sturlese, L. Sturlese, Hamburg, Meiner, 1984.

Berthold of Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 14–34*, eds L. Sturlese, M.R. Pagnoni-Sturlese, B. Mojsisch, Hamburg, Meiner, 1986.

Berthold of Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 35–65*, ed. A. Sannino, Hamburg, Meiner, 2001.

Berthold of Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 66–107*, ed. I. Zavattero, Hamburg, Meiner, 2003.

Berthold of Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Prop. 108–135*, ed. F. Retucci, Hamburg, Meiner, 2011.

Berthold of Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Prop. 136–159*, ed. F. Retucci, Hamburg, Meiner, 2007.

Berthold of Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Prop. 160–183*, eds U.R. Jeck, I.J. Tautz, Hamburg, Meiner, 2003.

Berthold of Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 184–211*, ed. L. Sturlese, unter Mitarbeit von A. Punzi, Hamburg, Meiner, 2014.

Berthold of Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli, Propositiones 184–211*, ed. L. Sturlese, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1974.

Honorius Augustodunensis, *Clavis physicae*, ed. P. Lucentini, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1974.

Proclus, *Elementatio theologica, translata a Guillelmo de Moerbecca*, ed. H. Boese, Leuven, Leuven University Press, 1987.

Proclus, *The Elements of Theology*, a revised Text with Translation, Introduction, and Commentary by E.R. Dodds, Oxford, Clarendon Press, 1971.

Dietrich of Freiberg, *De intellectu et intelligibili*, in *Opera omnia* 1, ed. B. Mojsisch, Hamburg, F. Meiner, 1980.

Secondary Sources

Calma, D. (2011), "Maneries", in I. Atucha; D. Calma; C. König-Pralong; I. Zavattero (eds), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Porto, Fédération internationale des Instituts d' études médiévales, p. 433–444.

Dodds, E.R. (1971), "Commentary", in Proclus, *The Elements of Theology*, Oxford, Clarendon Press, p. 187–310.

Flasch, K. (1984), "Einleitung", in *Bertholdus de Mosburch, Expositio super Elementationem theologicam Procli. Prologus. Propositiones 1–13*, M.R. Pagnoni-Sturlese, L. Sturlese (eds), Hamburg, F. Meiner, p. IX–XVIII.

Führer, M., Gersh, S. (2014), "Dietrich of Freiberg and Berthold of Moosburg", in S. Gersh (ed.), *Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 299–317.

Libera, A. de (1994), *Introduction à la Mystique Rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, Éditions du Seuil.

King, E. (2019), "Eriugenism in Berthold of Moosburg's *Expositio super Elementationem theologicam Procli*", in D. Calma (ed.), *Reading Proclus and the* Book of Causes, Volume 1, Leiden/Boston, Brill, p. 394–437.

King, E.A. (2016), *Supersapientia a Study of the* Expositio super Elementationem theologicam Procli *of Berthold von Moosburg*, Clare College, Cambridge, unpublished dissertation submitted for the degree of Doctor of Philosophy in Divinity Faculty, University of Cambridge.

King, E. (2021), Supersapientia: *Berthold of Moosburg and the Divine Science of the Platonists*, Leiden/Boston, Brill.

Lankila, T. (2010), "Henadology in the Two Theologies of Proclus", in *Dionysius* 23, p. 63–76.

Ludueña, E. (2013), "Eriúgena en el siglo XIV: Su presencia en la *Expositio* de Bertoldo de Moosburg", in *Scintilla* 10/2, p. 99–154.

Pagnoni-Sturlese, M.R. (1983), "Filosofia della natura e filosofía dell'intelletto in Teodorico de Freiberg e Bertoldo di Moosburg", in K. Flash (ed.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg, F. Meiner, p. 115–127.

SECTION 2

Causality and Free Will

CHAPTER 9

Causalité et pouvoir : autour des traces du *Liber de causis* dans la *Métaphysique* d'Avicenne

Olga L. Lizzini
Univérsité Aix-Marseille

Oh terreni animali ! oh menti grosse !
La prima volontà, ch'è da sé buona,
da sé, ch'è sommo ben, mai non si mosse.
Cotanto è giusto quanto a lei consuona :
nullo creato bene a sé la tira,
ma essa, radïando, lui cagiona.

Paradiso, XIX, 85-90

1 En général

Les groupes de textes que l'on nomme *Plotiniana* et *Procliana arabica* sont à l'origine même de la philosophie de langue arabe : avec les autres textes traduits ou réélaborés à partir du grec ou du syriaque – et le rôle du « cercle de al-Kindī » (sinon d'al-Kindī lui même) a été établi par les études – ils ont orienté la façon de penser des premiers *falāsifa* et leur terminologie, tout en étant eux-mêmes le produit d'une orientation philosophique et théologique précise[1]. Plusieurs éléments ont été soulignés par les chercheurs, notamment l'importance de quelques idées fondamentales pour la métaphysique – et de la terminologie qui les véhicule – telles que les idées de l'être, de la causalité, de l'intelligence et de l'immatérialité, c'est-à-dire de la spiritualité[2]. Un

1 Cf. l'hypothèse d'un canon de textes suggérée par Zimmermann 1986, voir spécifiquement p. 183-184 ; cf. aussi D'Ancona 2000a, en particulier p. 99-100. Pour le Proclus arabe, voir en particulier Endress 1973 et Endress 2012 ; cf. Wakelnig 2006, p. 48-66. Pour al-Kindī, v. Endress 1997 ; D'Ancona 1995. p. 155-193.

2 D'Ancona 1995 ; D'Ancona 1999 ; D'Ancona 2000b ; D'Ancona 2011a ; Endress 2012b ; Wisnovsky (2003) ; Taylor 2012.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, THE NETHERLANDS, 2022 | DOI:10.1163/9789004501331_011
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC 4.0 license.

terme de grande importance est en ce sens *fayḍ* – 'flux', 'effluence' ou 'écoulement', 'émanation' – et les entrées verbales (notamment *fāḍa* 'effluer' et *afāḍa* 'faire effluer') qui souvent l'accompagnent : avec les termes qui lui sont reliés, *fayḍ* représente la clé de voûte de la terminologie utilisée dans les textes du néoplatonisme gréco-arabe ; il est également un terme crucial pour la métaphysique émanatiste (dans les textes d'al-Fārābī et d'Avicenne notamment)[3]. Dans cette contribution on se limitera aux relations possibles entre *Le livre du Bien pur* (*Kitāb al-ḫayr al-maḥḍ*) – plus précisément le *Discours sur le Bien pur* (*Kalām fī maḥḍ al-ḫayr*) ou *Le livre d'Aristote où on expose le Bien pur* (*Kitāb al-īḍāḥ li-Arisṭūṭālīs fī al-ḫayr al-maḥḍ*) – la source arabe du *Liber de causis*[4], – et la *Métaphysique* (*al-Ilāhiyyāt* du *Kitāb al-Šifā'*)[5] d'Avicenne. Dans ce but, on présentera les similitudes majeures entre les deux textes, mais on insistera également sur des différences fondamentales qui – on le verra – sont illustrées par le concept de puissance ; les idées de dynamique et de pouvoir permettent de souligner une différence de perspective fondamentale entre la métaphysique du *Livre* et la métaphysique avicennienne. Présenter les similitudes ne permet d'ailleurs pas toujours de retracer des influences du *Livre* sur Avicenne. Le *Livre*, réélaboration de l'*Elementatio theologica* de Proclus, contient ou en partie reproduit – on le sait – des lieux plotiniens aussi[6] ; on ne peut donc exclure

3 Cf. Hasnawi 1990, p. 966-972 ; Lizzini 2011, p. 27-49. ; D'Ancona 2016. Pour le *Livre*, voir par exemple la proposition XXII[ème] dans l'édition Bardenhewer 1882, p. 100-101 : Dieu fait effluer le bien sur les choses (*yufīḍu l-ḫayr 'alā al-ašyā'*), l'intelligence fait effluer la science sur les choses qui sont au dessous d'elle ; pour le texte latin, voir l'édition Bardenhewer 1882, p. 183-184 ; l'édition Magnard, Boulnois, Pinchard, Solère 1990, p. 72-73. Cf. l'édition Pattin 1966 reprise en ligne : http://www.intratext.com/IXT/LAT0920/_INDEX.HTM. Dans cette proposition le même terme 'flux' ou 'effluence' exprime les deux modes de causalité : d'un côté, le mode universel du bien, de l'autre, le mode intellectuel de l'intelligence ; cf. encore D'Ancona 2000, p. 109-112.

4 Sur le titre latin de l'ouvrage traduit à Tolède – *Liber de causis* –, voir D'Ancona 2011a ; pour sa lecture au Moyen Age latin, voir au moins Porro 2014 ; Calma 2019 ; sur le texte en général, voir D'Ancona, Taylor 2003 et cf. Taylor 1992 et D'Ancona 2014. Pour le texte lui-même, voir les éditions Bardenhewer 1882 ; Magnard, Boulnois, Pinchard, Solère 1990 ; cf. Pattin 1966. Pour le texte arabe, voir Taylor 1981 ; Bardenhewer 1882 ; Thillet, Oudaimah 2001-2002 ont édité un texte que l'on appelle parfois le *De causis II* ; pour d'autres témoignages, voir Taylor 1986 ; en particulier pour al-Amīrī (*Kitāb al-Fuṣūl fī l-Ma'ālim al-ilāhiyya*), voir Wakelnig 2006 ; pour 'Abd al-Laṭīf al-Baġdādī, voir Taylor 1984 et Martini Bonadeo 2017.

5 Pour le texte, voir Anawati, Zayed, Mousa, Dunya 1960.

6 Voir spécialement *Al-Aflāṭūniyya al-muḥdaṯa 'inda al-'Arab*, p. 21 ; la proposition XXI[ème] de la traduction latine et cf. Taylor 1986, p. 45, note 25. Mais voir déjà Badawi 1968, p. 68-69. La proposition XXI[ème] (ou XX[ème]) provient des *Plotiniana arabica* et ne peut donc servir pour prouver l'influence du *Livre* sur Avicenne ; voir encore Taylor 1986, p. 46 n. 34 et D'Ancona

que le *šayḫ* ait dérivé les mêmes thèmes à partir du Plotin arabe[7]. En outre, Avicenne aurait pu connaître le texte indirectement, grâce à une médiation ; par exemple, grâce à l'œuvre d'al-Kindī (mort autour de l'an 873) ou à celle de Abū l-Ḥasan Muḥammad Ibn Yūsuf al-ʿĀmirī (mort en 992)[8]. Plutôt que conclure en faveur des influences, il faut donc se limiter à distinguer des similitudes – sans filiation ou sans filiation nécessaire – entre le *Livre* et le texte avicennien.

Quelles sont donc ces similitudes ? On nommera en premier lieu les notions cruciales de l'*un, de l'être* et du *bien* qui indiquent la Première cause dans le *Livre du Bien pur* et qui semblent avoir un écho chez Avicenne, qui se réfère au Premier avec tous ces épithètes (et à ces termes on pourrait ajouter la même locution de *Cause Première*)[9]. Encore, parmi les rapprochements possibles, il faut mentionner cette notion de flux à laquelle on a déjà fait référence ainsi que sa première connotation, celle de l'unicité : le flux, en effet, qui dépend de l'être (*anniyya*)[10] de la Cause, ne peut être qu'« un » ou « unique ». Dans la proposition XIX^ème^ (la XX^ème^ selon la tradition latine du *Liber de causis* la plus connue), la connexion entre la cause « stable et subsistante » (*ṯābita qāʾima*) et son action, qui est immédiatement liée à son être même, à son existence (*anniyya, huwiyya*), fait que la Cause ne peut avoir qu'un seul flux (*fayḍan wāḥi-*

2000, p. 100 n. 23. C. D'Ancona analyse néanmoins *Ilāh.*, VIII, 6, p. 355, 9-12 pour conclure en faveur de l'influence du *Livre* sur Avicenne (cf. D'Ancona 2000, p. 109-112 et *infra*).

7 Cf. le commentaire d'Avicenne à la ps.-*Théologie* d'Aristote : Gardet 1951 ; Vajda 1951 ; cf. Bertolacci 2006, p. 455-457.

8 Endress 2000 insiste sur l'influence de Proclus sur al-Kindī et mentionne également al-ʿĀmirī. Sur cet auteur et sa relecture de Proclus, voir Wakelnig 2006.

9 Pour Avicenne le Premier est être ou existence (existence nécessaire : cf. surtout *Ilāhiyyāt* I, 6, VIII, 4) ; Il est un (cf. surtout *Ilāhiyyāt* I, 7 et VIII, 5) et il est Bien (et « plus que perfection » : cf. surtout *Ilāhiyyāt* VIII, 6 et IV, 3). Encore, le Premier – qui est Cause première (*ʿilla ūlā : Ilāhiyyāt* VIII, 3) – est une intelligence (*ʿaql* : cf. surtout *Ilāh.* VIII, 6). En cela Avicenne suit la ligne déjà tracée par al-Fārābī et interprète, en les altérant, les principes des textes néoplatoniciens. Sur l'utilisation de 'Bien pur', voir Davidson 1992, p. 164 et Bertolacci 2006, p. 460 et n. 95 ; à propos de *Burhān* II, 9, p. 178, 18 Bertolacci souligne : « Avicenna portrays metaphysics ('first philosophy') as the discipline deputed to explain certain natural facts by means of the separated efficient cause, named the 'Pure Good' (*al-ḫayr al-maḥḍ*) » (pour les relations entre logique et métaphysique voir aussi ivi, Chap. 7, § 2.2, p. 279-281 et n. 49). Bertolacci discute aussi la suggestion de Davidson 1992, p. 164 qui insiste sur la même expression 'le Bien pur' (*al-ḫayr al-maḥḍ*) en *Ilāhiyyāt* IX, 3, p. 394, 4 (cf. *Liber de philosophia prima*, p. 465), en remarquant qu'ici Avicenne discute l'opinion d'un 'groupe' (*qawm*) de philosophes, une opinion qu'il ne partagerait pas ; cf. Bertolacci 2006, Appendix B, I.3. Le bien pur est en outre mentionné par Avicenne dans son *Épître sur la division des sciences intellectuelles* (*R. fī aqsām al-ʿulūm al-ʿaqliyya*, p. 90, 23 ; cf. Hein 1985, p. 315-316).

10 A ce propos, voir D'Ancona 1992a, D'Ancona 1992b repris dans D'Ancona 1995.

dan). L'analogie avec le texte d'Avicenne est forte : l'idée de la nécessité d'un seul effet pour la cause domine tout le système du *šayḫ* (et devient un véritable *adagium* pour le Moyen Age latin : *ex uno non fit nisi unum*)[11].

À la notion de flux unique correspond en outre celle de la réception de ce même flux, une réception qui définit le causé en tant que tel et qui oblige à attribuer au causé, qui en soi 'reçoit' l'action de la cause, une responsabilité pour la détermination de la réalité. Il s'agit d'un thème qui est évident dans le *Livre* – voir par exemple la XX[ème] proposition[12] – et que l'on peut très bien reconnaître également chez Avicenne, quand il soulève le problème théorique de la prédétermination des formes[13] :

> [*Kitāb al-ḫayr*, 95-96] La Première Cause régit toutes les choses instaurées (*al-ašyāʾ al-mubtadaʾa*) sans se mélanger avec elles [...] et cela parce que la Première Cause est stable, subsistante en vertu de sa propre unité, pure, continue ; elle régit toutes les choses instaurées et fait effluer (*tufīḍ*) sur elles la puissance de la vie et les biens (*quwwat al-ḥayāt wa-l-ḫayrāt*), dans la mesure de leur puissance et de leur capacité[14]. Le Premier Bien fait effluer (*yufīḍ*) les biens sur toutes les choses selon un seul [même] flux (*fayḍan wāḥidan*). Chacune des choses, cependant, reçoit de ce flux (*yaqbal min ḏālika al-fayāḍān*) selon sa propre puissance[15] et selon son propre être (*anniyya*). Le Bien premier fait effluer les biens (*ṣāra yufīḍ*) sur les choses d'une seule et même manière (*bi-nawʿ wāḥid*), parce qu'il

11 Cf. *infra*, p. 238–239. Le même principe est utilisé par Avicenne en cosmologie : *Ilāhiyyāt*, IX, 4, p. 409, 14-15 ; cf. également le *dictum* « a stabile in quantum est stabile non est nisi stabile », qu'Avicenne propose (et utilise) pour expliquer le mouvement céleste (cf. *Ilāhiyyāt* IX, 2, p. 383-384 et 384, 2-3 en particulier) ; pour d'autres occurrences possibles, voir Lizzini 2011, p. 431. Sur le thème, voir au moins D'Ancona 2007 ; Libera 1991.

12 Prop. XX[ème] ; cf. Bardenhewer 1882, p. 95-96 ; cf. Thillet, Oudaimah 2001-2002, p. 351 (93a13) qui correspond à la proposition XX[ème]. Il s'agit d'une proposition très importante : on trouve ici exprimé le fondement même de la causalité. Dans la traduction latine, qui rend l'idée du flux dans les termes de l'influx, on a « prima enim bonitas *influit* bonitates super res omnes influxione una » ; cf. les éditions Bardenhewer 1882, p. 182-183 ; Magnard, Boulnois, Pinchard, Solère 1990, p. 68-71. La causalité est ici liée à la richesse évoquée dans la proposition XXI[ème] (cf. Proclus, *Elementatio theologica*, prop. CXXII).

13 Je renvoie à ce propos à Lizzini 2019 ; *in extenso*, v. Lizzini 2011, les chapitres IV et V.

14 In Thillet, Oudaimah 2001-2002, p. 350 *istiṭāʿa* devient 'volonté' et, comme le terme *quwwa*, il est attribué à la Cause elle-même : « La cause première [...] fait émaner sur elles [*scil.* les choses] la puissance et la vie et les biens selon *sa* puissance et *sa* volonté ». Mais de la sorte tout le discours de la réception et du « flux un » décade.

15 *quwwa**; dans Bardenhewer on lit *kawn* : qui donnerait « selon son propre être, sa propre constitution ».

> est bien par son existence (*anniyya*), son être (*huwiyya*) et sa propre puissance (*quwwa*), parce qu'il est bien, et que le bien et l'être (*huwiyya*) sont une même chose ; ainsi, le premier est être et bien d'une seule [et même] manière, et il fait donc effluer (*ṣārat tufīḍ*) le bien sur les choses selon un [même] flux [qui] n'efflue pas (*lā yafīḍ*) moins sur certaines [choses] et plus sur les autres. Les biens (*al-ḫayrāt*) et les faveurs (*al-faḍā'il*)[16] ne diffèrent donc qu'à partir de ce qui les reçoit. En fait, les [choses] qui reçoivent les biens ne les reçoivent pas de la même manière, mais plutôt certains reçoivent plus que d'autres [...][17].

Le thème de la réception est proposé également dans la XXIII^ème^ proposition (XXIV^ème^) où, encore une fois, il est dit – de façon aporétique – que la différence existe seulement de la part du récepteur auquel on attribue – on vient de le voir – une sorte de responsabilité en ce qui concerne la dynamique de l'émanation : « les choses [elles-mêmes] sont la cause de la différence du flux du bien sur elles ». La réception coïncide avec l'existence des choses – les effets – et donc avec leur existence *dans la Cause* alors que la donation est identique à l'existence de la Cause et donc à l'existence de la cause *dans les choses* :

> [*Kitāb al-ḫayr*, 102-103] [...] la différence de réception ne viendra pas de la cause, mais seulement du récepteur. C'est parce que le récepteur diffère, et donc la réception sera également différente. Ce qui fait effluer (*al-mufīḍ*), en fait, est un et indifférent [et] il fait effluer toutes les choses de la même manière. En fait, le bien efflue de la même manière sur toutes les choses à partir de la Cause première. Ainsi, les choses [elles-mêmes] sont la cause de la différence dans le flux du bien sur elles (*iḏan hiya 'illa iḫtilāf fayāḍān al-ḫayr 'alā al-ašyā'*), et donc certainement dans la Cause première toutes les choses n'existent pas de la même manière (*bi-naw'in wāḥidin*). Il est devenu évident que la Cause Première existe dans toutes les choses d'une seule [même] manière, alors que les choses n'existent pas en elle d'une seule [même] manière [...][18].

---

16 Pour la traduction de *faḍl* avec 'faveur', voir le sens du terme en théologie ; il faut le distinguer également de *ḫayr* 'bien' ; voir Gardet 1967, p. 102 qui définit ainsi le terme : « *faḍl* [...] met l'accent sur l'idée de surcroît, de supériorité. C'est une 'grâce' en tant que faveur gratuite, gratuitement octroyée ».

17 Bardenhewer 1882, p. 95-96. Cf. Proclus, *Elementatio theologica*, prop. 122.

18 Les éditions Bardenhewer 1882, p. 102-103 ; trad. lat. p. 184-185 ; Magnard, Boulnois, Pinchard, Solère 1990, p. 74-75 ; cf. Thillet, Oudaimah 2001-2002, p. 331 (83a13). On ne peut pas s'occuper ici ni des racines grecques ni de la postérité latine de ce thème.

Chez Avicenne également – et de façon aporétique – l'élément récepteur se voit attribuer la responsabilité des différences, et – en termes négatives – la responsabilité de toutes les propriétés négatives qui ne peuvent pas provenir du flux (qui est 'être' et donc 'bien'), mais que le système doit nécessairement expliquer[19].

À partir de ce même aspect il faut alors signaler un autre rapprochement possible, celui du motif axiologique qui, dans le *Livre*, soutient et en même temps détermine la réception. L'axiologie établit une hiérarchie parce qu'elle module la puissance. Dans la IXème proposition du *Livre* on lit que chaque chose dérive ou 'acquiert' de la cause qui lui est supérieure selon ce qu'elle peut[20]. Dans le contexte d'un discours qui présente la relation entre la Cause première et le causé – littéralement l'agent (*al-fāʿil*) et ce qui est fait (*al-mafʿūl*) – la XIXème (XXème) proposition, à laquelle on a déjà fait référence, rappelle que l'action (*fiʿl*) et le gouvernement (*tadbīr*) de la cause ne diffèrent que par rapport au 'droit' ou au 'mérite' (*ḥaqq*) de ce qui reçoit :

> [*Kitāb al-ḫayr*, 96-97] A partir des causes premières les actions et le gouvernement (*al-tadbīr*) ne diffèrent que selon le droit de ce qui les reçoivent (*ʿalā naḥw ḥaqqi al-qābil*)[21].

On peut alors reconnaître au moins deux éléments chez Avicenne. Premièrement, la relation entre la cause et son (premier) effet ; cette relation est conçue en tant qu'essentielle parce qu'elle n'a besoin d'aucun élément qui ajouterait, de l'extérieur, une continuité (*waṣla*) entre les deux éléments dont elle est constituée (ce n'est pas le cas, par exemple, quand on utilise un instrument). Deuxièmement, la notion même de droit ou de mérite ; tout en étant absorbée, pour ainsi dire, par le « bien absolu », elle finit par assumer la dignité d'une

19 J'ai proposé une analyse de ce thème dans Lizzini 2011, p. 300-315 ; 466-470.

20 Bardenhewer 1882, p. 81 et p. 174 : *et similiter aliqua ex rebus non recipit quod est supra eam nisi per modum secundum quem potest recipere ipsum, non per modum secundum quem est res recepta*. Cf. l'édition Magnard, Boulnois, Pinchard, Solère 1990, p. 56-57. Sur la réception en tant que principe de la hiérarchisation de l'être, cf. aussi la proposition XVIII : Bardenhewer 1882, p. 93-94, p. 180-181 ; Magnard, Boulnois, Pinchard, Solère 1990, p. 66-67.

21 Cf. Bardenhewer 1882, p. 96-97 ; pour la traduction latine, voir p. 182 : [...] *et non diversificantur operationes et regimen propter causas primas nisi secundum meritum recipientis*. Cf. Magnard, Boulnois, Pinchard, Solère 1990, p. 70-71 ; Thillet, Oudaimah 2001-2002, p. 351 (et cf. la proposition qui conclut le texte de Thillet et Oudaimah, p. 351 et qui évoque l'action des causes secondes). Le terme *ḥaqq* 'droit' – qui en Latin devient *meritum* – rend l'idée de mérite; cf. le grec *axia* ; cf. Sleeman, Pollet 1980, coll. 110-111 ; Afnan 1964, p. 104.

directrice spécifique du système avicennien, comme si elle pouvait concourir à l'explication des choses du monde ainsi que la dynamique de l'émanation[22].

Mais au moins deux autres exemples de contiguïté doivent être mentionnés (ils ont déjà été remarqués il y a longtemps). Il s'agit de deux thèmes interdépendants et déjà reconnaissables dans la ps.-*Théologie* : celui de la richesse et celui de la sur-perfection qui définissent la Cause première[23].

Le thème de la richesse ou autosuffisance (*ġanā'*) de la Première cause constitue l'un des motifs principaux de la définition du flux (*fayḍ*) chez Avicenne ; la notion d'autosuffisance assume un rôle presque corrélatif à celui de la nécessité de l'existence et de l'antériorité causale[24]. Dans le *Livre* la question est définie précisément. Dans la XX^ème^ proposition[25] – à laquelle on a déjà fait référence (il s'agit de la XXI^ème^ pour les Latins) – la Cause Première, « la plus grande richesse » (*al-ġanā' al-akbar*), est définie en tant que « riche en soi ». Ailleurs, le thème de la richesse est immédiatement lié à celui de l'effusion et de l'unité de la Cause première. Celle-ci est en fait riche en tant qu'absolument une, à savoir, absolument simple, et donc absolument non réceptrice (la Cause donne et ne reçoit donc pas le flux). On l'a déjà précisé : on doit se limiter à la similitude[26]. Une similitude que l'on retrouve aussi dans d'autres termes : l'idée de la réception des biens est transformée dans le *Livre* (XX^ème^ [XXI^ème^]) en celle de 'besoin' (*al-ḥāǧa*), la même notion qui, chez Avicenne, est complémentaire à celle de richesse et qui – avec celle-ci – constitue – tout comme nécessité et possibilité, d'un côté, et antériorité et postériorité, de l'autre – l'un des modes ou statuts de l'existence (dans la définition des statuts de l'existence

22 Je renvoie à Lizzini 2011, par exemple p. 131-131 ; 298-299.

23 Bertolacci 2006, n. 95, p. 460 : « [...] The mention of the "perfect wealth" (*al-ġinā' al-tāmm*) in *Iršārāt* II, 6 (Avicenna [1957-1960], p. 548, 3 ; cf. the "perfect wealthy" (*al-ġanī al-tāmm*) according to a different vocalization, in Avicenna [1892], p. 158, 3) might resemble the "greatest wealth" (*al-ġanā' al-akbar*) of *De causis* 20, p. 22, 1 (see Badawì [1968], p. 68-69, whose argument is rejected by Taylor [1986], p. 46, n. 34, on account of the presence of this and related expressions in the *Theologia Aristotelis* ; see D'Ancona [2000], p. 100, n. 23) ».

24 Cf. Avicenne, *Ilāhiyyāt* I, 1, p. 7, 16-19 ; VI, 3, p. 276, 13-277, 3. Le terme *ġanī* 'riche' ou plutôt 'suffisant à soi-même, indépendant', que l'on trouve souvent avec *ḥamīd* 'louable', 'digne d'éloges' est également coranique (cf. *Cor.* XXII, 64 ; XXIX, 6 ; XXXI, 26 ; XXXV, 15 ; XXXIX, 7 ; XLVII, 38 – où Dieu est Le Riche là où les hommes sont "les pauvres" – *al-fuqarā'* ; LVII, 24 ; LX, 6 ; LXIV, 6).

25 Cf. Proclus, *Elementatio theologica*, 127.

26 Badawi 1968, p. 68-69 avait indiqué dans cette terminologie de la richesse un signe de l'influence du *Liber* sur Avicenne – mais – on l'a déjà rappelé – le thème de la richesse a été jugé insuffisant par Taylor ; voir Taylor 1986 et cf. ici en note ; D'Ancona dans Tommaso d'Aquino, *Commento al Libro delle cause*, p. 365.

on reconnaît antériorité, nécessité et richesse : la postériorité des essences causées est leur possibilité, qui correspond à leur 'pauvreté' ou 'indigence')[27] :

> [*Kitāb al-ḫayr* 98-99] l'Un qui est bien, en fait, est un, et son unité est un bien, et le bien est une chose une ; ainsi telle chose est la plus grande richesse, [richesse] qui fait effluer et sur laquelle [rien] est fait effluer, d'aucune façon ; toutes les autres choses, soient-elles intellectuelles ou sensibles, ne sont pas riches en elles-mêmes et elles ont plutôt besoin de l'Un Réel qui fait effluer sur elles les faveurs et tous les biens[28].

A côté du thème de la richesse (et du besoin ou de l'indigence) – qui, comme Richard Taylor a déjà remarqué il y a longtemps, n'appartient pas seulement au *Livre*[29] – on doit mentionner – on l'a dit – celui de la sur-complétude (*fawqa al-tamām*)[30]. Cette locution est utilisée également dans la *Théologie* pseudo-aristotélicienne[31]. Pourtant, le thème est important et il faut le souligner. Dans le *Livre* c'est sur l'idée de sur-complétude ou sur-perfection qui se tiennent à la fois la richesse de la Première Cause et sa capacité de causer par instauration ou création et flux[32]. Le lieu le plus révélateur en ce sens est peut-être la XXI^ème^

27 Avicenne, *Ilāhiyyāt*, VI, 3, 276,13-277, 3 ; cf. par exemple Lizzini 2011, p. 128-129.

28 *Liber de causis*, Prop. XX(XXI), éd. Bardenhewer 1882, p. 98-99 ; pour la traduction latine, p. 182-183 ; Magnard, Boulnois, Pinchard, Solère 1990, p. 70-71 ; Thillet, Oudaimah 2001-2002, p. 351 ; cf. aussi Proclus, *Elementatio theologica*, la proposition 127 qui présente la simplicité, l'autosuffisance et l'unité de la cause. À ce propos, on peut renvoyer au rapport de causalité tel qu'il est évoqué par Avicenne en *Ilāhiyyāt*, VI, 3, p. 276, 12. Et encore, cf. la proposition XXI(XXII), où la causalité du flux et celle qui donne lieu à l'instauration diffèrent l'une de l'autre, tout en étant toutes les deux expliquées par l'idée de la plénitude, de la complétude ou de la richesse de l'être (cf. *infra*). Une autre analogie possible pourrait être reconnue dans l'utilisation du terme *dabbara* 'régir', 'gouverner', un terme que le *Discours* ou *Livre* sur le Bien pur réfère aux Intelligences divines et à la Cause Première ; chez Avicenne les âmes 'régissent' ou 'gouvernent' les corps ; cf. également le titre du IX^e^ traité des *Ilāhiyyāt* du *Kitab al-Šifā'* : « De l'émanation (*ṣudūr*) des choses à partir du Gouvernement (*tadbīr*) premier et du Retour à Lui » ; le terme *tadbīr* communique également l'idée de 'providence'.

29 Taylor 1986.

30 *Liber de causis*, Prop. XXI(XXII), éd. Bardenhewer 1882, p. 99.

31 Pour les références, v. au moins *Aflūṭīn 'inda al-'Arab*, p. 7, 27, 51, 61, 67, 88-89, 93, 108-109, 136, 146 ; cf. Adamson 2002, p. 117-124 ; pour Avicenne, voir Wisnovsky 2003, p. 181-195 et 19-112.

32 Avicenne distingue le monde complet (*tāmm*) du monde manquant (*nāqiṣ*) et indique sur la base de cette distinction, et en pleine analogie avec ce qui se passe déjà dans la *Théologie* pseudo-aristotélicienne, le monde céleste et sublunaire (voir encore Wisnovsky 2003, p. 181-195 qui propose une corrélation avec le *Livre*, p. 191-192). Avicenne attribue parfois au Premier une sorte de théologie superlative ; c'est le cas de la métaphysique du *Kitāb*

[XXIIème] proposition du *Livre* où la capacité d'instauration correspond à la sur-complétude de la cause, qui est donc au-delà de toute nomination possible[33]. Quant à Avicenne, il se réfère à la sur-complétude du Principe dans deux lieux de sa *Métaphysique*. Le premier se lit dans le quatrième livre des *Ilāhiyyāt* où se conclut l'analyse dédiée à deux autres couples de notions qui sont fondamentales pour le néoplatonisme : antériorité et postériorité, d'un côté, puissance et actualité, de l'autre. Dans *Ilāhiyyāt* IV, 3 Avicenne étudie les déterminations de ce qui est parfait ou complet (*tāmm*) avec celles de ce qui est suffisant (*muktāfī*) et celles de ce qui est imparfait ou manquant (*nāqiṣ*) ; les deux dernières formes d'être (suffisance et imperfection) sont au dessous de la complétude[34]. Le deuxième passage où on reconnaît une référence à la sur-complétude se trouve dans le VIIIe livre (*Ilāhiyyāt* VIII, 6), où le thème est appliqué directement au Premier qui est défini, entre autre, en tant que complet (*tāmm*) ou même plus que complet (*fawqa al-tāmm*)[35].

Encore – et on évoque ici une distinction très célèbre – on trouve dans le *Livre* la notion et le terme d'instauration (*ibdāʿ*) qui déterminent la causalité de l'existence ; cette causalité est exclusive de la Cause première, et se distingue qualitativement de la causalité par information (*bi-nawʿi ṣūratⁱⁿ*) des Causes intermédiaires[36]. Le premier causé qui est instauré dans l'être (*awwal al-ašyāʾ l-mubtadaʿa*) est appelé « être » (*anniyya*) et est défini lui-même « au-dessus

---

al-Hidāya, *Le Livre de la Guidance*, où l'on définit l'intellection du Premier avec le terme *super* (*fawqa* : v. ed. ʿAbduh, p. 266,3-267, 1 ; cf. Badawi 1995, X, p. 135) à propos de l'Un on y lit : « Ce qui indique que (*al-dalīl ʿalā anna*) l'Un Pur est complet (*tāmm*) dans le sens qu'Il est au-dessus de la plénitude est qu'Il n'a besoin de rien et qu'Il ne cherche aucun don (*lā yaṭlubu ifādata šayʾin*) » ; et on retrouve ici le thème de la richesse du Premier. Cf. Adamson 2002 ; Wisnovsky 2003, p. 188 et seqq. ; Bertolacci 2006, p. 459 : « VIII, 6, p. 355, 11 [p. 412, 62-70] : the Necessary Existent is above perfection : *Liber de causis* 22[23] ; see also *Theologia Aristotelis* 10, p. 134, 16-135, 2 » ; cf. n. 92 : « Wisnovsky [2002], p. 117 and n. 40, envisages Avicenna's attribution of ontological meaning to the concepts of "superabundant", "perfect" and "deficient" number in IV, 3 as depending on *Elementatio Theologica* Prop. 131, p. 116, 15-27. This dependence, however, cannot be direct, since Prop. 131 does not belong to the propositions of the *Elementatio Theologica* translated into Arabic ».

33 *Liber de causis*, Bardenhewer 1882, p. 99-100 ; pour le texte latin, voir p. 183 : [...] *tunc dicimus quod primum non est diminutum neque completum tantum, immo est supra completum, quoniam est creans res et influens bonitates supra eas influxione completa* [...]. Cf. l'édition Magnard, Boulnois, Pinchard, Solère 1990, p. 72-73 ; cf. Thillet, Oudaimah 2001-2002, p. 353 (94b11).

34 Avicenne, *Ilāhiyyāt* IV, 3, p. 186-191.

35 Voir Avicenne, *Ilāhiyyāt* VIII, 6, p. 355, 6-14 et cf. les références données *supra*.

36 Cf. la prop. XVIIIe (XVIIe dans la version latine), édition Bardenhewer 1882, p. 92-93 ; cf. Thillet, Oudaimah 2001-2002, prop/ XIX, p. 341.

(*fawqa*) du sens, de l'âme et de l'intellect »[37]. Or, les enjeux doctrinaires de la notion de *ibdāʿ* dans le *Livre* ont été analysés surtout par C. D'Ancona et R. Taylor[38]. Je me limiterai à rappeler le fait que pour Avicenne aussi l'instauration ou causalité de l'être est le signe exclusif de la causalité de la Première Cause (mais al-Kindī ou encore une fois la ps.-*Théologie* pourraient en être la source) et que cependant, la définition univoque de la causalité qu'Avicenne donne en discutant du flux ne permet pas de superposer sa doctrine à celle du *Livre* mais seulement de la rapprocher de celle-ci. L'argument principal chez Avicenne est la distinction (d'ailleurs déjà aristotélicienne) entre causalité médiate et causalité immédiate (un thème que l'on trouve clairement exploité déjà chez al-Kindī)[39].

On pourrait encore mentionner les thèmes du temps et de l'éternité. Dans la *Métaphysique* d'Avicenne on ne trouve que des références épisodiques à cette distinction et le discours n'est jamais vraiment développé, mais l'idée de l'éternité (*dahr*) en tant que distinguée du temps (*al-zamān*) est bien présente chez le *šayḫ* qui l'utilise même à propos de la création : la création fait être dans l'éternité – et l'éternité donc la soutient ; elle doit donc être distinguée de la production ou de l'innovation qui ne soutient l'être des choses que dans le temps[40]. Mais encore une fois, ce rapprochement ne peut être que la trace d'une ressemblance : le thème se retrouve aussi dans la ps.-*Théologie*[41].

Enfin, à coté des analogies, des absences ou des différences sont à détecter : le Premier est pour Avicenne nécessaire – là où aucune notation modale est reconnaissable dans le *Livre*[42] ; *e converso*, la triade d'*être, vie et pensée*

37 C'est la IVème proposition ; cf. l'édition Bardenhewer 1882, p. 65-66 ; cf. Thillet, Oudaimah 2001-2002, p. 332-333 (et 340-341). À propos de la compénétration entre être, émanation et intelligence, voir D'Ancona 1995, p. 53-73, 73-97, 121-155 ; pour l'arrière-plan monothéiste, voir p. 14-15.

38 Pour la notion de *ibdāʿ* dans le *Livre* – une notion que l'on trouve également dans la *Théologie* du ps.-Aristote : *Al-Aflāṭūniyya al-muḥdaṯa ʿinda al-ʿArab*, p. 31, 41, 70, 114 – voir D'Ancona 1995, p. 73-97 (sur les sources plotiniennes de la doctrine) ; D'Ancona 1999 ; D'Ancona 2000 ; Taylor 2012, et en particulier, p. 131 ; pour la notion en général et chez Avicenne, voir Lizzini 2009 ; Chase 2015, en particulier p. 253-254.

39 Pour les références essentielles, voir Avicenne, *Ilāhiyyāt*, IV, 1, 3 et al-Kindī, *Epître sur l'agent vrai* (texte et traduction par Rashed, Jolivet 1998, p. 168-171).

40 Voir, par exemple, Avicenna, *Ilāhiyāt*, VIII, 3, p. 342-343 ; d'autres usages sont réservés aux substances célestes qui sont éternelles ; Avicenne en discute par exemple à propos du plaisir en *Ilāhiyyāt*, IX, p. 426, 7. Pour la conception avicennienne du temps, voir au moins Lammer 2018, chap. 6, p. 429-524. Pour Proclus, cf. Endress 1973 ; Jolivet 1979 ; Zimmermann 1994.

41 Voir par. ex. *Al-Aflāṭūniyya al-muḥdaṯa ʿinda al-ʿArab*, p. 27.

42 À ce propos, voir également Bertolacci 2006, p. 359 qui à propos de la dernière partie de

n'intéresse pas Avicenne dans ses termes explicites (ce qui ne veut pas dire par ailleurs qu'une triade ne soit pas à repérer chez Avicenne, qui voit l'émanation se réaliser à travers la triade d'intelligences, âmes et corps[43]); et encore, le grand thème de l'unité absolue et pure du Principe – tel qu'on le trouve, par exemple, dans la VIII[ème] proposition du *Livre* – a un sens différent (et problématique) chez Avicenne. L'unité pure du Principe – qui est un thème fondamental, pour le néoplatonisme et, différemment, pour l'islam – apparaît chez Avicenne comme un conséquent: le Principe est sûrement un et indivisible et non multipliable, mais son unité est chez Avicenne inséparable de sa nécessité, dont il semble en être la conséquence, alors que dans le *Livre* l'élément théorique fondamental est exactement celui de l'unité[44].

2 Avicenne et le Livre: les passages

On l'a rappelé et on le souligne souvent: aucune preuve externe ne nous indique avec certitude que le *Livre du Bien pur* ait été connu et utilisé par Avicenne (Alain de Libera a nié par exemple toute utilisation)[45]. Pourtant, comme on vient de le voir en partant d'un simple rapprochement terminologique, et même si la position des chercheurs à ce propos n'est pas unanime[46], différents éléments permettent de raccrocher l'ouvrage à la *Métaphysique* d'Avicenne.

Ilāhiyyāt écrit: «[...] the framework of this section of the *Ilāhiyyāt* is Aristotelian rather than Neoplatonic: God is, at the same time, One, Necessary Existent and First Intellect as in Λ, and there is no hierarchy of One (or Good), Being, and Intellect as in Plotinus or Proclus».

43 Sous chaque intelligence on a, quant à l'existence, trois choses: cf. Avicenna, *Ilāhiyyāt*, IX, 4, p. 406, 13-407, 4.

44 Voir, par exemple, Avicenne, *Ilāhiyyāt*, I, 6. Pour Avicenne l'unité des choses en tant que telle est d'ailleurs indivisibilité et elle est en ce sens un conséquent du fait d'être «une chose»; le Premier, cependant, n'est pas une chose; voir Lizzini 2015, 3.5. Mais la théorie est en effet compliquée dans le *Livre* aussi, cf. la notion d'intensité d'unité.

45 Voir Libera 1990, p. 59; cf. Libera 2005.

46 D'Ancona, Taylor 2003, p. 637-638; cf. également le bilan présenté dans D'Ancona 1992 repris en D'Ancona 1995; Libera 1990, p. 59, cf. Libera 2005 semble suggérer qu'Avicenne n'ai pas connu le *Livre*; plus prudent Taylor 1986, p. 40 et p. 43: il ne l'exclut pas mais il pense impossible indiquer un lieu précis pour l'influence du texte sur Avicenne (et il insiste sur la grande importance de la ps.-*Théologie*). Par contre D'Ancona 2000 – mais on peut voir en partie déjà D'Ancona 1995, par ex. p. 118 – insiste surtout sur quatre lieux de la *Métaphysique* avicennienne: Avicenne, *Ilāhiyyāt*, VIII, 4, p. 347, 10; p. 348, 5-6; 6, p. 355, 9-12 (et cf. IV, 3, p. 188, 5-189,11); 7, p. 365, 4-7. Enfin, Sebti 2000, p. 94 évoque le *Livre* en ce qui concerne le retour de l'âme vers soi-même. Pour Wisnovsky 2003 et Bertolacci 2006, cf. *infra*.

Des éléments avaient déjà été indiqués par A. Badawi et par H.A. Davidson ; plus récemment Cristina D'Ancona[47], Robert Wisnovsky et Amos Bertolacci[48] ont insisté sur d'autres éléments aussi.

Voyons donc plus précisément les thèmes du *Livre* que l'on a rapprochés d'Avicenne.

Cristina D'Ancona a souligné en particulier certains passages du Livre VIII[e] de la *Métaphysique* (*Ilāhiyyāt* VIII : 4, p. 347, 10 ; p. 348, 5-6 ; 6, p. 355, 9-12, à comparer avec IV, 3, p. 188, 5-189, 11 ; et puis VIII, 7, p. 365, 4-7). Il ne s'agit pas ici de reprendre ses arguments dans le détail : il suffira d'en rappeler l'essentiel. Selon l'analyse de C. D'Ancona, Avicenne aurait trouvé (ou pu trouver) inspiration dans le texte du *Livre* pour exprimer l'idée de l'absence de quiddité dans le Premier[49]. Avicenne utilise – on le sait – le terme *māhiyya* ; dans le *Livre* on lit *ḥilya*[50], mais le sens ultime de la doctrine –, à savoir la négation de toute détermination essentielle et donc formelle dans l'être du Premier, serait la même (cf. la fin de la VIII[ème] (IX[ème]) – proposition et *Ilāhiyyāt* VIII, 4, 347, 10-13) :

> [347, 10] « Le Premier donc *n'a pas de quiddité* et de lui efflue l'existence sur les [êtres] douées de quiddité. [Le Premier] est, en fait, purement existant [ou existence pure] *à condition de nier de lui* l'inexistence et toutes les autres descriptions. De plus, toutes les choses qui ont des quiddités sont possibles et existent en vertu du [Premier…] »[51].

Cette négation est d'ailleurs dans le *Livre* – comme ensuite chez Avicenne – à l'origine d'une autre négation, celle de tout discours positif sur la cause[52] : le *Livre* (voilà un deuxième passage indiqué par C. D'Ancona) nie pour la Première cause toute qualification ou « narration » (c'est la V[ème] (VI[ème]) – proposition du

47 D'Ancona 2000.

48 Cf. Wisnovsky 2002, p. 117-119 ; Wisnovsky 2003, p. 114 et p. 181-195. Pour Wisnovsky (p. 114) : « where Avicenna does appear to borrow directly from the Arabic Plotinus and Proclus is in his use of the phrase 'above perfection' (*fawqa t-tamām*) to describe God » ; cf. Bertolacci 2006, p. 143-144 et 458-460 : il inclut le *Livre* parmi les sources d'Avicenne et il reprend les principales interprétations déjà données par les chercheurs.

49 D'Ancona 2000, p. 101-108.

50 On doit lire *ḥilya* comme suggéré par Rosenthal et Endress (dans les éditions de Badawi et de Bardenhewer ont lit *kulliyya*) ; pour toutes les références, voir D'Ancona 2000, p. 104, n. 45 et cf. D'Ancona 1990 ; D'Ancona 1992b ; D'Ancona 1995.

51 Avicenna, *Ilāhiyyāt*, VIII, 4, p. 347, 10-12 ; cf. p. 348, 5-6 ; pour le *Liber de philosophia prima*, p. 402, 48-56 ; 403, 69-73] ; Bertolacci 2006, p. 459-460 qui reprend ces argumentations.

52 D'Ancona 2000, p. 108-109.

Livre ; pour l'arabe *ṣifa* qualification ou 'attribut', le latin a *enarratio*). Avicenne nie que l'on puisse donner une définition et une démonstration de l'être du Premier[53]. Pourtant, les conclusions auxquelles Avicenne et l'auteur du *Livre* arrivent sont – et C. D'Ancona elle-même l'admettait – tout à fait différentes : la négation absolue de toute possibilité de connaissance et de narration ou de qualification (*ṣifa*) de la Cause Première telle qu'elle est théorisée dans le *Livre* n'est pas reconnaissable chez Avicenne qui développe une véritable doctrine des attributs divins à partir de la notion de relation[54].

Dans un troisième passage (on l'a déjà évoqué : *Ilāhiyyāt* IX, 3, p. 394, 4)[55] on trouve deux indices. Le premier est celui suggéré par l'expression *al-ḫayr al-maḥḍ* – 'le bien pur' et – comme on l'a remarqué – Avicenne utilise la même expression dans sa *Logique* (*Burhān*, II)[56] ; la présence de cette expression, qui avait déjà été soulignée par H.A. Davidson (même si dans un différent contexte)[57] – semblerait offrir un signe évident de la transmission des termes et des thèmes doctrinaux du *Livre* à la philosophie d'Avicenne ; pourtant, encore une fois, ce n'est qu'à la similitude qu'il faut prêter attention : la ps.-*Théologie* également utilise la formule. Le deuxième indice est donné par le thème – tout à fait néoplatonicien – de la sur-perfection ou sur-complétude du Principe nécessaire, un thème que l'on a déjà souligné et auquel se rattachent celui de la beauté extrême et celui même de la dérivation de l'être. Pour Avicenne – comme pour le rédacteur du *Livre*, le Principe est au-dessus de la complétude ; sa sur-éminence est le signe même (sinon la raison) du flux de l'existence dont Il est la cause sans que – il faut le rappeler – cela indique un panthéisme ; au

53 En tant que cause première, le Premier principe ne peut pas avoir de 'pourquoi', voir Avicenne, *Ilāhiyyāt*, VIII, 4, p. 348, 5-6 ; *Liber de philosophia prima*, p. 403, 69-73 ; mais cf. tout le passage VIII, 4, p. 348, 4-6 : « Et c'est pourquoi le Premier n'a pas de différence spécifique ; s'il n'a pas de genre ni de différence spécifique, il n'a donc pas de définition, et il n'y a pas de démonstration à son égard parce qu'il n'a pas de cause. De même il n'a pas de pourquoi ; tu sauras qu'il n'y a pas de pourquoi (*limaya*) à son action » (trad. de Anawati II, p. 88 légèrement modifiée). Cela pourtant ne rend pas impossible donner une démonstration de l'existence du Premier à partir du monde (voir Avicenne, *Ilāhiyyāt*, I, 4, p. 27, 9 et seq. ; I, 1, p. 5 et seq. ; I, 6-7 ; VIII, 1-3).

54 Voir Avicenne, *Ilāhiyyāt*, VIII, 3, p. 343, 16-344, 5 ; quelques remarques à ce propos dans Lizzini 2013, p. 178-188.

55 Cf. Avicenne, *Ilāhiyyāt*, VIII, 6, p. 355, 6-14 ; cf. IV, 3, p. 188, 5-189,11. Pour le rapprochement, cf. D'Ancona 2000, p. 109-112 et cf. Wisnovsky 2003.

56 Bertolacci 2006, p. 460, n. 95.

57 Davidson 1992, p. 164 à propos de *Ilāhiyyāt* IX, 3, p. 394, 4 (pour le *Liber de philosophia prima*, voir p. 465,00 ; cf. *supra*) ; mais voir aussi le passage VIII, 6 p. 355. 11-12 ; *Liber de philosophia prima* : p. 412.62-64 ; D'Ancona 2000, p. 112.

moins, pour ainsi dire, dans les intentions d'Avicenne : le flux est "distinct" du Principe (comme Avicenne le dit dans le IXe livre de sa *Métaphysique*)[58].

Enfin un passage dans lequel Avicenne examine l'émanation intellectuelle du Premier serait à rapprocher de la quatrième proposition du *Livre* ((*Liber de causis IV et IV*[*V*]); mais ici aussi on peut regarder la *Theologia Aristotelis*)[59]. Il s'agit d'un passage de *Ilāhiyyāt* VIII,7[60], où Avicenne établit que les intelligibles émanent à partir du Premier Principe sans intermédiation, alors que les intelligibles suivants émanent à travers une médiation[61].

Il s'agit – on l'a déjà signalé – de retracer une source d'inspiration probable : les différents éléments doctrinaux du *Livre* qui apparaissent dans la *Métaphysique* d'Avicenne sont très souvent appuyés par des passages de la ps.-*Théologie*. C'est le cas des attributions de 'parfait', 'déficient' et 'surabondant' qu'on a déjà évoquées : Avicenne en parle en *Ilāhiyyāt* IV, 3 et on peut les retrouver dans le Xe *mīmār* de la ps.-*Théologie* (C. D'Ancona l'a remarqué, et Robert Wisnovsky a insisté sur ces qualifications)[62]. C'est également le cas des suggestions discutées par A. Bertolacci (qui a également proposé de rapprocher les procédures axiomatiques typiques de l'*Elementatio theologica* de Proclus de la méthode apodictique d'Avicenne : le *Liber de causis* en aurait pu être l'arrière-plan)[63]. A. Bertolacci a repris en fait les passages que l'on vient de mentionner, en ajoutant quelques références dont, premièrement, l'idée de l'être en tant qu'absolument universel[64], qui devrait être rapproché de la doctrine du *Livre* selon laquelle l'« être » ou l'« existence » est le premier créé, étant le « plus ample » (à savoir le plus universel) des effets du Premier[65]. La notion d'être ou existence (*anniyya, huwiyya*) du *Livre* présenterait en fait la même universalité qui englobe tout ce qui caractérise la notion avicennienne d'« existant » (*al-mawǧūd*)[66]. En outre (en reprenant en partie les suggestions des chercheurs que l'on a jusqu'ici mentionnées), A. Bertolacci a soutenu la

58 Avicenne, *Ilāhiyyāt*, IX, 4, p. 403, 13 ; VI, 1, p. 257, 10-14 ; IX, 3, p. 400-401.

59 D'Ancona 2000, p. 112-114.

60 Avicenne, *Ilāhiyyāt*, VIII, 7, p. 365, 4-7 [*Liber de philosophia prima*, p. 426, 50-56]).

61 Avicenne, *Ilāhiyyāt*, VIII, 7, p. 365, 4-7.

62 Wisnovsky 2002, p. 113-119 ; Wisnovsky 2003.

63 Bertolacci 2006, p. 256-257.

64 Cf. Avicenne, *Ilāhiyyāt*, I, 2, p. 13, 17-18 ; cf. p. 14, 6-8 : Avicenne soutient que l'existant *qua* existant est antérieur à l'existant qui est naturel, ou mathématique etc. en étant absolument universel. Cette position s'explique cependant très bien à partir de la métaphysique d'Aristote.

65 Voir pour *Le livre du Bien pur* (*Liber de causis*), la proposition IV[V] ; Bertolacci 2006, p. 459.

66 Peut-être par le biais de al-Fārābī ; cf. Bertolacci 2006, p. 143-144 (qui souligne que l'être est dans *Le livre* à la fois le concept le plus universel (et donc englobant la Cause première elle-même) et le premier causé.

présence des citations du *Livre*, implicites, dans les passages de la *Métaphysique* d'Avicenne que l'on vient de rappeler[67].

3 La doctrine de la puissance dans le *Liber*

Or, à la lumière de ces prémisses, mon but est ici celui de signaler que, si l'on peut trouver les traces d'une forte similitude entre le *Livre* et la *Métaphysique* d'Avicenne, on doit néanmoins souligner une différence de perspective fondamentale entre la métaphysique du *Livre* et la métaphysique avicennienne, une différence qui se révèle tout à fait essentielle pour mesurer à la fois le néoplatonisme et l'aristotélisme d'Avicenne. Il s'agit de l'un des thèmes fondamentaux du *Livre* et du Néoplatonisme en général : celui de la puissance.

La notion de puissance est en fait une notion clé de la doctrine du flux exprimée dans le *Livre*. Les termes et les idées du flux – *fayḍ* et *afāḍa* – qui sont parmi les éléments les plus caractéristiques de la terminologie du *Livre* (dans la version latine ils véhiculent l'idée de l'influx : *influxio, influere*), servent à régler la transmission de la causalité et de la puissance de la causalité, le pivot sur lequel se joue la conception de la relation entre la Cause première et les causes successives[68]. La célèbre première proposition du *Livre* (qui est basée sur plusieurs lieux procliens : *Éléments de théologie* 70 ; 66, 18-29 ; 56-57 ; 59 ; 56, 34-35 ; 70 ; 66,

67 On peut ici récapituler : Avicenne, *Ilāhiyyāt*, IV, 3, p. 188, 5-189, 11 [*Liber de philosophia prima*, p. 215, 17-216, 34] : où le Premier Principe est défini au-dessus de la perfection (cf. *Liber de causis* XXI[XXII] ; mais cf. aussi *Theologia Aristotelis* 10, p. 134, 16-135, 11) ; Avicenne, *Ilāhiyyāt*, VIII, 4, p. 347, 10-13 [*Liber de philosophia prima*, p. 402, 48-56]), où le Premier est défini en tant que n'ayant pas de quiddité (v. *Liber de causis* VIII[XIX]) ; Avicenne, *Ilāhiyyāt*, VIII, 4, p. 348, 5-6 [*Liber de philosophia prima*, p. 403, 69-73], où Avicenne affirme que le Premier ne peut pas être connu au moyen d'une définition ou d'une démonstration, dans la mesure où il ne peut pas avoir de cause (*Liber de causis* V[VI] ; Avicenne, *Ilāhiyyāt*, VIII, 6, p. 355, 11 [*Liber de philosophia prima*, p. 412, 62-70] où l'Existant nécessaire est défini au-dessus de la perfection (*Liber de causis*, XXII [XXIII] ; voir aussi *Theologia Aristotelis* 10, p. 134, 16-135, 2) ; Avicenne, *Ilāhiyyāt*, VIII, 7, p. 365, 4-7 [*Liber de philosophia prima*, p. 426, 50-56] où Avicenne établit que la première intelligence émane les intelligibles à partir du Premier Principe sans intermédiation, alors que les intelligibles suivants émanent à travers une médiation (cf. *Liber de causis*, IV et IV[V] ; voir aussi *Theologia Aristotelis passim*) ; mais cf. aussi *Ilāhiyyāt* VIII, 7, p. 368, 14-16 [*Liber de philosophia prima*, p. 431, 50-56] où le Premier est suprême en beauté et est le Principe même de la beauté de toutes choses (cf. *Liber de causis* XIX[XX]).

68 Le terme *fayḍ* a été traduit en Latin par *influxio* ; *afāḍa* par *influere* ; cf. les propositions I, XX, XXI, XXII, XXIII, XXIV ; le flux est lié à l'action de l'âme « qui fait effluer la vie sur les corps » à la prop. III ; aux intelligences qui font effluer les biens ou les faveurs sur les intelligences secondes (prop. IV).

22-24 ; 71 ; 68, 6-16 ; pour la causalité plus puissante de la cause première, voir 25 ; 30, 1-4 ; 60 ; 58, 6-9), présente immédiatement le flux dans les termes de la puissance. C'est dans ces termes que la proposition insiste sur le concept de flux pour fonder la hiérarchie descendante des causes : la cause primaire (*al-ʿilla al-awwaliyya*) a sur son propre causé (*maʿlūl*) un flux majeur (*fayḍ*) par rapport à la cause secondaire universelle (*al-ʿilla al-kulliyya al-ṯāniya*)[69]. On doit donc le souligner : le sens ultime du flux[70] est la communication de *la puissance de la causalité*. Le texte utilise souvent et clairement le terme *quwwa* – puissance – qui traduit normalement le grec *dynamis* (en latin on a *potentia*).

Rappelons en les étapes fondamentales.

Dès la première proposition il est dit que la cause secondaire exerce un peu de sa *puissance* sur une chose (littéralement : « cette chose ») parce que « [...] la cause première, elle, fait effluer un peu *de sa puissance* sur cette [même] chose » ; encore, l'effet (c'est à dire le causé : *al-maʿlūl*), de la cause qui est secondaire ne subsiste qu'en vertu de la *puissance de la première cause* ; et cela, précisément parce que la communication de la puissance de la causalité explique le fait que la causalité de la cause primaire est plus intense par rapport à celle de la cause secondaire.

L'idée de la puissance, et implicitement celle de sa communication, revient dans la 111ème proposition à propos des actions des âmes.

Le texte distingue pour chaque âme noble (« âme noble » est une expression que l'on retrouve dans la ps.-*Théologie* et la noblesse fait également partie de la terminologie avicennienne)[71] trois genres d'actions ou d'activités, ou d'actes : l'action (ou activité) divine (*al-fiʿl al-ilāhī*, c'est-à-dire, aussi bien, l'*acte divin*) ; l'action ou activité intellectuelle (*al-fiʿl al-ʿaqlī*) ; et l'action ou activité psychique (*al-fiʿl al-nafsānī*). La première est l'action qui permet d'organiser et de gouverner la nature en vertu de la puissance qui vient de la Cause première (*tudabbiru al-ṭabīʿa bi-l-quwwa allatī fī-hā min al-ʿillati al-ūlā*) ; même l'action intellectuelle – par laquelle l'âme comprend et donc intellige les choses du monde – est expliquée en vertu de la communication de la puissance qui vient de l'intellect (la puissance de l'intellect qui est en elle : *bi-quwwati al-ʿaql allatī fī-hā*) ; ce n'est que l'action psychique – celle grâce à laquelle l'âme meut le

69 Bardenhewer 1882, p. 58 *kullu ʿilla awwaliyya fa-hiya akṯar fayḍ*^{an} *ʿalā maʿlūli-hā min al-ʿilla al-kulliyya al-ṯāniyya* ; trad. lat. ; Magnard, Boulnois, Pinchard, Solère 1990, p. 39-40 : *omnis causa primaria plus est* ***influens*** *super causatum suum quam causa universalis secunda*) ; cf. Thillet, Oudaimah 2001-2002, p. 323. Pour la doctrine, v. D'Ancona 1999.

70 On pourrait d'ailleurs noter que si le terme *fayḍ* – flux – n'évoque que la cause, le terme 'influx' implique déjà l'effet en tant que récepteur.

71 Cf. par ex. Avicenne, *Ilāhiyyāt*, IX, p. 406, 13-407, 4.

corps – qui s'explique en vertu de l'âme elle-même (qui est la cause du mouvement des corps et de l'action de la nature des corps). Cependant, même la causalité du mouvement doit s'expliquer à partir de la puissance là où – encore une fois – c'est la notion de flux (avec sa terminologie) qui apparaît : l'âme meut les corps parce qu'elle fait effluer (ou en tant qu'elle fait effluer) *sa puissance* sur les corps. Ainsi, si au début l'âme noble avait été définie à partir de ses actions ou actes, la fin de la proposition nous dit qu'elle se définit en vertu de ses puissances : la puissance divine (*quwwa ilāhiyya*), la puissance intellectuelle (*quwwa ʿaqliyya*) et la puissance qui est essentielle à l'âme (*quwwa ḏātiyya*), à savoir – comme le texte laisse entendre, la puissance psychique.

L'âme n'est d'ailleurs que la représentation ou l'image (*miṯāl*) – ainsi précise le texte – de la puissance supérieure qui la régit[72].

C'est encore avec la IV^ème^ proposition (en suivant le texte arabe ; c'est ici qui s'insère dans le texte latin la division des propositions IV et V) que la notion de puissance apparaît. La puissance apparaît premièrement pour expliquer la hiérarchie : ce qui est au sommet de la chaine des causés, et en est donc supérieur, est au sommet de la puissance (il s'agit d'une intelligence parfaite *fī-ġāyat al-quwwa* : *ʿaql tāmm fī-ġāyat al-quwwa*)[73]. Il s'agit de l'intelligence qui constitue le premier *être* causé par *ibdāʿ* (l'être, premier causé, est intelligence toute entière[74]) et qui se distingue de l'être qui est pur et un et véritable parce qu'il contient finitude et infinitude.

L'intelligence suivante, qui dérive de cette première, en est inférieure en complétude, en puissance et en biens ou faveurs et excellences (*wa-l-asfal minhu fa-huwa ʿaql ayḍan illā anna-hu dūna ḏālika al-ʿaql fī l-tamām wa-l-quwwa wa-l-faḍāʾil*).

Si jusqu'à ce point du *Livre* la causalité est communication de puissance, dans la V^ème^ proposition (VI^ème^ pour les Latins) le pouvoir de causer est exprimé dans les termes bien connus de la lumière (*al-nūr*). La lumière de la Cause première est une lumière qui éblouit ou rend pour ainsi dire aveugle parce qu'elle ne dérive d'aucune lumière autre de laquelle elle pourrait être observée voire déduite. Pour cette même raison, la Cause première est au dessus de la description : on reconnaît ici l'impossibilité de toute narration ou qualification (*ṣifa*) de la Première Cause (le même élément déjà souligné par C. D'Ancona). Plus précisément, d'un côté, – n'ayant pas de cause, la Cause pre-

72 Cf. *supra* dans le texte, cette même proposition III ; la proposition dérive de la proposition 201 de l'*Elementatio theologica* ; cf. les propositions 129 ; 182 ; 160, 10-12 ; 184 ; 160, 24 ; 111 ; 98, 19-21 ; 190 ; 166, 18-20 ; 176, 13-17.

73 Voir *supra* à propos de l'élément axiologique.

74 Voir Tommaso d'Aquino, *Commento al Libro delle cause*, p. 292-293 et p. 205 n. 3.

mière ne peut pas être vraiment connue ; de l'autre, c'est la même hiérarchie des puissances que l'on a reconnue jusqu'à maintenant qui ne permet pas de description ou de qualification : pour décrire ou qualifier la Première Cause il faudrait – soutient le *Livre* – le langage ou discours (*manṭiq*), que l'on a grâce à l'intelligence (*ʿaql*) seulement ; mais l'intelligence ne s'exprime que grâce à la pensée (*fikr*) qui, à son tour, a besoin de l'estimation (*wahm* : en latin on a *meditatio*) et donc finalement des sens, alors que la Première Cause est au-dessus de tout cela. La Première Cause est supérieure non seulement aux réalités soumises à la corruption, mais aussi aux intelligences. Par contre, si on considère le texte d'Avicenne, on reconnaît – comme on l'a remarqué – non seulement l'absence de cause pour le Premier, mais aussi la possibilité de qualifications à partir des relations[75].

La puissance revient dans la proposition suivante, la VII ème (VIII ème pour la tradition des Latins), qui dépend strictement de la proposition 173 de la *Elementatio theologica*[76]. Le texte présente la puissance intellectuelle (*quwwa ʿaqliyya*). Cette puissance est la cause ou la modalité par laquelle l'intelligence connaît tout ce qu'elle connaît en vertu et en mesure de sa propre substance : ce qui en est inférieur et dont elle est elle-même une cause et ce qui en est supérieur et à partir duquel l'intelligence obtient ou peut obtenir (*yastafīdu*) tous les biens (ou les faveurs, les excellences, les grâces : *al-faḍāʾil*). La puissance intellectuelle grâce à laquelle l'intelligence connaît tout ce qu'elle connaît de façon intellectuelle explique le motif de la réception (le récepteur détermine ce qu'il reçoit) ; la puissance a ici plus la connotation d'une faculté que celle du pouvoir causal qui avait été présenté jusqu'à maintenant par le texte. Le lien avec la causalité est présent, mais la puissance intellectuelle signifie ici la *donation* ou production ou causalité dans les mêmes termes de la *réception* :

> [...] les réalités supérieures à l'intelligence et celles qui en sont subordonnées se trouvent [en elle] en vertu de sa puissance intellective. Et de façon analogue, même les choses corporelles, quand elles sont dans l'intelligence, sont intelligibles [...][77].

Une autre proposition encore, la VIII ème[78], est fondamentale : tout y est clairement réduit à la puissance elle-même. Le discours a son début dans la ques-

75 v. *supra* note 50.

76 Mais cf. aussi 174 et 152, 8-15.

77 Édition Bardenhewer 1882, p. 75.

78 Un élément sur lequel la recherche a déjà insisté : cette proposition dépend de plusieurs propositions de l'*Elementatio* : la proposition 12 (où on lit l'équation avec le Bien pur) ;

tion de la stabilité (*tibāt*) et de la subsistance (*qiwām*) de l'intelligence qui dépendent toujours de la Cause première, le Bien (ou la Bonté) pur(e) qui donne le titre au *Livre*. Mais à partir de la cause de la stabilité, le discours devient graduellement un discours sur le sens de la hiérarchie qui inclut, intègre ou embrasse tout. Ainsi, ce qui avait été présenté sous le terme général d'action se spécifie en gouvernement (d-b-r), compréhension (ḥ-y-ṭ) et intelligence (ʿ-q-l), tout en renvoyant en même temps à l'idée de la puissance. Tout ce qui gouverne ou intellige ce qui est inférieur le fait, en effet, en vertu de la puissance (*quwwa*), et donc du gouvernement et de la science qui lui est supérieure. L'intelligence gouverne ainsi toutes les choses qui sont au-dessous d'elle en vertu de la puissance divine (*al-quwwa al-ilāhiyya*), la nature (on s'était attendu à ce qu'il s'agisse de l'âme) gouverne en vertu de la puissance de l'intelligence. L'intelligence est ainsi « puissance des puissances substantielles » (*quwwat al-quwā al-ǧawhāriyya*) : la nature contient les choses de la génération, comme l'âme contient la nature et comme l'intelligence contient l'âme[79].

La Cause première, qui est cause de toutes les choses, embrasse toutes les choses. Elle leur est supérieure et elles les instaure (*mubdiʿ*) toutes. La Cause première – il s'agit d'un point crucial et bien connu de la doctrine du *Livre* – instaure l'intelligence *sans médiation* (*bi-lā tawassuṭ*), alors que toutes les autres choses sont instaurées en vertu de la médiation de l'intelligence (*bi-tawassuṭi al-ʿaql*)[80]. Si la science divine est supérieure à celle qui est intellectuelle (et en vertu de la même hiérarchie intégrante, elle est aussi supérieure à la science psychique), c'est parce qu'elle crée toute science et que sa puissance est supérieure à chaque puissance : elle est la cause de toute puissance. Cette supériorité devient à la fin de la proposition une supériorité de simplicité (et donc d'unité : *waḥdāniyya*).

On retrouve ici ce qu'on lisait déjà au début de la proposition à propos de l'intelligence : la puissance de l'intelligence a une unité plus forte que les réalités successives. Tout ce qui est instauré a en effet *ḥiliya* (la version latine conservait un obscur *yliatim* que Saint Thomas et la tradition latine ont compris comme *hule* : matière)[81], alors que la Cause première n'a pas de *ḥiliya*, de forme, de détermination formelle. Et c'est un point auquel on a fait référence[82].

---

mais aussi les propositions 129, 121, 166. Tout cela avait d'ailleurs déjà été montré par Saint Thomas dans son commentaire. La proposition présente également des notions impossibles à lire chez Proclus : l'instauration ou création et l'idée exprimée par le terme *ḥilya* (l'*yliatim*).

79 Édition Bardenhewer 1882, p. 77.

80 On y a fait reference, voir *supra*.

81 À ce propos, cf. encore Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*.

82 Édition Bardenhewer 1882, p. 78-79.

La centralité de la notion de puissance se reconnaît encore dans la proposition suivante. Le lien entre puissance et unité (ou simplicité) devient dans la suite du discours – la IXème proposition (la Xème pour les Latins : cf. 177 *Elementatio* ; mais aussi 98 et 173) – un lien entre puissance et universalité : la puissance suprême (*quwwa ʿaẓīma*) des causes supérieures signifie universalité (les formes sont intelligées de manière universelle ou plus qu'universelle), alors que les puissances (multiples et) faibles des causes inférieures – le pluriel lui-même indique une idée de dispersion – signifient particularité, séparation, parcellisation et donc quantité (*kammiya*) : une réalité qui ne peut plus être reçue dans les termes de l'unité[83].

C'est également à la puissance – et de façon explicite – qu'est consacrée la XVème proposition (XVIème pour les Latins), où la causalité et la transmission de la causalité se retrouvent expliquées à partir de la finitude ou de l'infinité partielles des effets auxquels l'infinité de la puissance primaire est communiquée. La première infinité – et donc la première cause ou puissance (qui sera définie au-dessus de l'infini dans le texte) *est* puissance des puissances – *quwwa al-quwā* – alors que tout le reste *a* une puissance : le premier créé n'est pas puissance, il a une certaine puissance (*laysa al-huwiyya al-mubtadaʿa quwwa bal la-hā quwwatun mā*) ; la première puissance absolue est, par contre, puissance pure (tout son être est puissance : elle n'est puissance que parce qu'elle est puissance) ([…] *al-quwwa al-maḥḍa allatī innamā hiya quwwa bi-anna-hā quwwa*). Cette différence insurmontable – le Premier absolu infini *n'est que puissance* – à l'origine on a la puissance de toutes choses de Plotin, δύναμις τῶν πάντων : *Ennéade*, III, 8 (30), 10, 1-2 – alors que tout le reste *a ou reçoit une puissance* (ainsi, même ce qui est défini 'infini' ne l'est que du coté inférieur), explique un autre thème (directement dérivé de Proclus), celui de la mesure : le Premier infini est aussi la mesure (*miqdār*) des autres entités et instaure les entités en leur donnant une mesure (cf. *qudra*)[84].

Enfin, la XIXème proposition (XXème) est cruciale ; l'idée de la puissance y est encore une fois liée à celle de la causalité mais surtout à l'idée de la réception : c'est la puissance de la vie à être communiquée. La puissance de chaque être est ce qui permet, chaque fois de manière différente, la réception de la vie et des biens. Le Bien premier – ou la première bonté – a une effusion unique – (un flux

83 Édition Bardenhewer 1882, p. 79-81.

84 Cf. Proclus, *Éléments de théologie*, 117 ; 102, 28-33 ; 104, 3-4 ; Tommaso d'Aquino, *Commento al Libro delle cause*, p. 326 ; p. 332. Chaque activité ou pouvoir causal – la puissance ou pouvoir est ce qui explique l'action – est l'image de la causalité et donc de la puissance supérieure. Aux passages mentionnés, on peut ajouter Proclus, *Éléments de théologie*, 173-174 ou 201.

unique), alors que la réception de ce flux est différent à partir de la puissance de ce qui reçoit. Dans les plis d'un discours sur la beauté divine, un discours que l'on pourrait reconnaître chez Avicenne[85], et qui affirme de la Cause une beauté au delà de laquelle il n'y a pas de beauté – le *Livre* établit ainsi l'agir divin comme identique à l'être même de Dieu (*huwiyatuhu*) et coïncidant avec son gouvernement ; en même temps, on retrouve ici le thème déjà rencontré : la modalité de la réception du flux unique dépend de la puissance du récepteur[86]. Le flux est donc connecté au Bien et c'est exactement sa connexion au Principe qui détermine l'univocité (selon un thème classique du Néoplatonisme)[87].

Cette unité devient « sur-perfection » dans la proposition successive (la XXI^ème^ et XXII^ème^ pour les Latins[88]) : le Principe est *fawqa al-tamām*, au-dessus de la perfection ou complétude[89].

On le voit encore dans la XXIII^ème^ (XXIV^ème^) proposition qui reprend les thèmes de la causalité et du gouvernement dans les termes de la présence (la Cause première est « présente » dans toutes les choses). Les termes et les modalités de cette présence changent par rapport à la réception : la Cause première une est reçue chaque fois différemment selon la puissance réceptrice des causés. La racine à laquelle le terme *quwwa* – puissance – renvoie sert ici à exprimer la puissance, celle de *qudra* exprime la mesure de cette puissance[90].

On peut alors indiquer au moins deux sens majeurs pour la puissance telle qu'elle est présentée dans le *Livre* : un sens qui correspond à la puissance en tant que pouvoir causal (une puissance active dans les termes aristotéliciens), et un sens qui correspond à la puissance en tant que réception (la puissance réceptive qui, dans les termes aristotéliciens, se dirait passive)[91].

4 La doctrine de la puissance chez Avicenne ?

On peut alors se demander si l'idée du flux et du don qui définit la causalité du Principe chez Avicenne peut être rapprochée de cette idée néoplatonicienne fondamentale de la puissance : la puissance en tant qu'énergie de production

85 Avicenne, *Ilāhiyyāt*, VIII, 7, p. 368, 14-16.
86 Ici aussi, voir *supra*.
87 Édition Bardenhewer 1882, p. 95-97.
88 Cf. *Éléments de théologie* les propositions 131 et 115.
89 Édition Bardenhewer 1882, p. 99-100 ; cf. *supra*.
90 Édition Bardenhewer 1882, p. 102-103 ; cf. *supra* à propos de la mesure.
91 Pour la puissance aristotélicienne, voir au moins Anagnostopoulos 2011 ; Witt 2003 ; Aubry 2006 ; Crubellier, Jaulin, Levebvre, Morel 2008 ; Beere 2009-2010 ; Lefebre 2018 ; Marmodoro 2018.

(ou émanation au sens large), idée à laquelle il faut joindre, parce qu'elle lui est complémentaire, celle de la puissance de réception. Quant à la première idée (la puissance en tant qu'énergie de production), la réponse semble devoir être négative. Certes, c'est au pouvoir du flux qu'Avicenne se réfère quand il présente le sens de l'acte et de l'activité du Principe, mais la terminologie et le sens ultime – on le verra – sont autres. Si le *Livre* dit que la Cause première *est* une puissance alors que tout le reste *a* une puissance (c'est la XV^{ème} proposition), dans l'univers d'Avicenne le Premier principe – qui, comme on l'a vu, prend aussi le nom de Première Cause et de Bien pur, n'est pas une puissance et n'a absolument pas de puissance. La puissance exprimée dans les termes de *quwwa* est pour Avicenne – comme dans le deuxième des sens que l'on retrouve dans le *Livre* – une puissance de réception (ce qui, pour Avicenne est soit expliqué dans les termes de la possibilité, soit lié éminemment au monde de la génération et de la corruption)[92].

En présentant le sens de l'acte et de l'activité du Principe, Avicenne se réfère donc au sens de puissance de la production créatrice et du flux du Premier, mais il le fait dans les termes du *pouvoir*. Ce qui permet de définir le sujet qui est un agent en acte est aussi son pouvoir d'agir : (« [...] s'il est vrai que, s'il veut, il agit, il est aussi vrai que, s'il agit, il veut [il a voulu] ; c'est à dire, s'il agit, il agit en tant qu'il a le pouvoir d'agir (*qādir*) »[93]). L'être agent du Principe coïncide en ce sens avec le pouvoir du Principe (ce qui s'explique d'ailleurs aussi avec Aristote pour lequel l'activité est impensable sans la puissance au sens du pouvoir agir)[94].

En d'autres termes, Avicenne attribue le pouvoir au Premier principe précisément en relation à son action créatrice. Cependant, le terme auquel il se réfère est – on l'a précisé – non pas *quwwa* (non donc la traduction habituelle du grec *dynamis* et non le terme que l'on lit dans le *Livre* avec les deux sens fondamentaux de la causalité et de la réception), mais *qudra*, qui est plutôt présent dans les discussions théologiques et indique l'un des attributs fondamentaux de Dieu[95].

---

92 Quelques suggestions en Lizzini 2011 et Lizzini 2019.

93 Avicenne, *Ilāhiyyāt*, IV, 2, p. 173 ; cf. VIII, 7, p. 368, 18 ; cf. *Hidāya*, p. 271,2-272, 2. On serait tenté de rapprocher cette idée à celle qu'Aristote repère dans le cas de la définition de l'âme qui est un acte premier précisément parce qu'elle permet les puissance (les facultés). Mais, cf. aussi Hadot 1978.

94 Pour ce sens de puissance chez Aristote, voir par exemple *Métaphysique*, V, 12 ; IX, 6, 1048b18-34. Cf. Avicenne, *Ilāhiyyāt*, IV, 2, p. 181, 12-182, 3 ; et cf. la discussion dans *Ilāhiyyāt*, VI, 1, p. 260, 16-263, 2.

95 Voir au moins Brunschwig 1964 ; Gimaret 1988 ; Schöck 2004.

Or, Avicenne discute les notions de puissance et d'acte, qu'il dérive clairement d'Aristote (éminemment *Métaphysique* Δ et Θ) en *Ilāhiyyāt* IV, 2[96].

Après une présentation générale de la puissance et des concepts qui y sont liés, et donc après une discussion générale de la doctrine aristotélicienne de la puissance et de l'acte (une discussion que l'on ne pourra pas examiner ici dans les détails), Avicenne analyse la signification du terme pouvoir – *qudra* – un terme qu'il définit comme dépendant de la volonté[97]. Cette analyse du terme apparaît nécessaire parce que l'examen de la potentialité laisse entrevoir – comme Avicenne lui-même le reconnaît – un problème fondamental en ce qui concerne le Premier : si on se réfère au sens aristotélicien de la puissance, on voit bien que la puissance ne peut pas être attribuée au Principe. En tant que puissance irrationnelle, elle est une catégorie du monde sublunaire : la puissance irrationnelle est la puissance mono-orientée de la nature et de la nécessité naturelle et ne peut donc pas convenir au Principe, qui est intelligence. Refuser l'attribution de la puissance irrationnelle au Premier signifie alors pour Avicenne rejeter également le sens néoplatonicien de la puissance que l'on trouve dans le *Livre* (et dans la ps.-*Théologie*). Ce qui agit en soi semble devoir être défini par ce qu'Aristote appelle la puissance irrationnelle (la chaleur qui réchauffe nécessairement, la lumière qui illumine), mais Avicenne l'exclut : cette idée ferait du Principe une cause naturelle. Ainsi l'image typique de l'émanation (la lumière qui illumine et qui se retrouve dans les termes de la chaleur qui réchauffe nécessairement) est explicitement rejetée, la même image de la lumière que l'on trouve dans la v^ème^ proposition du *Livre* et que l'on repère aussi – c'est encore l'un des traits communs aux deux textes néoplatoniciens – dans la *Théologie* du Pseudo-Aristote[98].

Quant au deuxième sens de la puissance distingué par Aristote dans sa *Métaphysique* (*Theta*) – la puissance d'agir *meta logon* – il s'agit du sens prédicable seulement de ce à quoi *agir et ne pas agir appartiennent également*[99]. Ce sens aussi semble devoir être refusé : cette idée de puissance semblerait renvoyer à un agent qui – selon les catégories du système avicennien – est dans le domaine du possible et non dans celui de la nécessité, comme le Premier. En effet, comme Avicenne lui-même le déclare, ce qui a « pouvoir ou puissance » est ce qui peut agir dans la mesure où il peut aussi ne pas agir ; par conséquent, attribuer le « pouvoir » à ce qui agit toujours (et nécessairement) – serait immé-

96 Cf. Kukkonen 2018 ; Sebti (à paraître) a également étudié la question.

97 Avicenne, *Ilāhiyyāt*, IV, 2, p. 171, 1-3 (mais le contexte est ici la volonté de l'animal).

98 Cf. *supra* et voir Avicenne, *Ilāhiyyāt*, VIII, 7, p. 363, 9-13 ; cf. *Ta'līqāt*, p. 125.

99 Pour la puissance en tant que possibilité, voir par exemple Avicenne, *Ilāhiyyāt* IV, 2, 171, 12-172, 5.

diatement contradictoire. Le pouvoir (créateur), qui semble coïncider avec ce qu'Aristote appelle la puissance rationnelle (qui implique le *logos* et encore *orexis* et *prohairesis*, et donc la puissance 'de' et 'de non' ; cf. *Métaphysique* Θ, 5) ne pourrait donc pas être attribué au Principe.

En d'autres mots : la puissance naturelle est nécessaire, mais elle agit en un sens seulement, sans conscience et seulement lorsque certaines conditions sont données, alors qu'un agent rationnel (qui peut agir ou également ne pas agir) et qui module (si on parle d'un agent doué de rationalité) son action par rapport à sa volonté est un agent possible ; le Premier serait donc « impuissant ».

Cependant, Avicenne ne peut certainement pas conclure que le Premier principe est impuissant c'est-à-dire sans puissance mais également sans pouvoir. Il lui faut donc repérer une manière cohérente pour affirmer à la fois que le Premier, nécessaire, agit en vertu de sa propre puissance ou de son propre pouvoir et que son action dépend de Sa volonté.

L'argument est en soi assez simple. Le Premier Principe agit en conformité avec Sa volonté (et Il est donc « puissant »), mais Sa volonté est éternelle et non-changeante. Compte tenu de l'éternité de son action causale, Avicenne ne peut pas, en effet, attribuer une volonté muable au Premier principe (cela serait d'ailleurs porter atteinte à son caractère unique et à son immutabilité) : la volonté du Principe est donc éternelle, ou, plus précisément, elle n'est pas dans le temps. Pour Avicenne, il n'y a aucune raison de soumettre la volonté (et la volonté divine) au temps : même si on ne peut pas spécifier un moment dans le temps où la cause aurait voulu quelque chose, c'est-à-dire, même si la cause « a toujours voulu agir », il est toujours possible d'affirmer l'existence de sa volonté. Pour que nous soyons en mesure de dire qu'une cause est « puissante », la cause doit (pouvoir) vouloir, mais elle n'a pas besoin de n'avoir pas voulu à un moment donné (ou d'avoir voulu après n'avoir pas voulu) à savoir d'avoir voulu à un moment donné.

Avicenne applique donc à la question du pouvoir (ou de la puissance de l'agent) une solution qui se retrouve à la source même de sa conception du Principe : la dimension temporelle est éliminée. En éliminant dans la causalité divine la dimension temporelle et en transférant la définition de la puissance du temps à la possibilité (la puissance est définie par la possibilité de ne pas vouloir agir), Avicenne modifie en effet le critère qui détermine la liberté et la volonté de la cause. La cause qui est agente dans le sens métaphysique, la cause de l'être[100], n'est plus – contrairement à ce que on trouve (en général) dans la tradition aristotélicienne – antérieure dans le temps par rapport à son

100 La cause agente au sens métaphysique n'est pas celle que l'on distingue au sens physique :

effet[101] ; ou, plus précisément, elle n'est plus évaluée dans les termes de la temporalité, même au niveau de la volonté. Pour Avicenne, au niveau de la volonté, ainsi qu'au niveau de l'action et de la création (ou instauration) absolue, la dimension temporelle doit être exclue de notre compréhension du Premier principe[102].

C'est en ce sens que pour Avicenne on peut dire que le Premier principe a pouvoir (ou le pouvoir : le terme utilisé est *qudra*)[103], ce qui revient à dire que le Premier a le pouvoir d'agir précisément parce qu'il est un agent actif ; l'énergie éternellement diffusante du Premier principe, qu'Avicenne de fait (et au-delà des termes) rapporte à la volonté de la causalité, est l'acte ou l'activité elle-même. La virtualité ou potentialité indéterminée qui définit le monde du possible et donc la possibilité sont en opposition par rapport à ce sens de pouvoir (si l'on peut ici reconnaître l'idée néoplatonicienne de la puissance). Selon Avicenne, l'agent qui est dit être agent dans la mesure où il agit et n'agit pas (où dans la mesure où il peut agir et ne pas agir) est dit être « agent » de façon équivoque ou impropre. Ce qui est agent au sens propre, et donc au sens propre en acte, est ce qui agit toujours et a toujours le pouvoir de toujours agir[104] (cette conception du pouvoir est soutenue – on vient de le voir – par le fait que, s'il est vrai que le Premier agit toujours, il est aussi vrai qu'il pourrait encore ne pas vouloir agir)[105].

Il est alors important de se demander de quelle manière Avicenne se réfère, en particulier en ce qui concerne le Premier principe, aux notions qui correspondent à celle de puissance, c'est-à-dire aux notions d'acte et d'être un agent. En fait, si l'on exclut certains passages du commentaire (fragmentaire) à *Métaphysique Lambda* (où, sur la base de la tradition aristotélicienne, le Premier principe est « acte pur »), le Premier principe est, pour Avicenne, « nécessaire » et « nécessairement existant » plus qu'en « acte »[106]. Ou bien il est en acte exac-

---

la cause agente au sens métaphysique est cause de l'être, non pas du mouvement : voir essentiellement Avicenne, *Ilāhiyyāt*, VI, 1, p. 257, 10-14 ; et cf. I, 1, 7.

101 On trouve pourtant déjà chez Aristote l'idée de la contemporanéité entre la cause et son effet : cf. par exemple Aristote, *Physique*, III, 201a10-11, 28-29 ; 201a15-17 ; 201b5-15 ; 202a13-16.

102 Avicenne, *Ilāhiyyāt*, VIII, 7, p. 366, 18-367, 1.

103 Voir aussi Avicenne, *Ilāhiyyāt*, VIII, 7, p. 366, 18-367, 3.

104 Avicenne, *Ilāhiyyāt*, VI, 1, p. 263, 3-13. Des remarques à ce propos dans Lizzini 2011 (chapitres 2 et 3) ; Marmura 1981.

105 Avicenne, *Ilāhiyyāt*, IV, 2, p. 172, 13-173, 12.

106 Pour le Commentaire à Lambda, voir les références dans Avicenne, *Commentaire sur le Livre Lambda* : p. 53 (7, 95-98) : le Premier est un être en acte ; p. 59 (14, 155) : le plaisir (*al-ladda*) est le premier acte du Premier ; cf. p. 43 (1, 11 et sqq.) : le Principe agit continuellement sans puissance ou potentialité (*quwwa*) ; v. également p. 65 [18, 211 et sqq.] ; p. 67 [20, 222-224] ; mais cf. p. 71 (24, 269 : le Principe est le plus puissant – *al-aqwā*) ; p. 55, [9,

tement en tant que Nécessaire : Avicenne le dit dans un passage où sont exactement les thèmes du *Livre* qui semblent être commentés (il s'agit de l'un des passages auxquels on a déjà fait référence et que C. D'Ancona a déjà analysé). Le contexte est celui des attributs divins[107] :

> L'existence est bonté (*ḫayriyya*) et la perfection de l'existence est [356, 1] la bonté de l'existence ; l'existence qui n'est pas accompagnée de non-existence – ni la non-existence de la substance, ni la non-existence de quelque chose qui appartient à la substance – mais *qui par contre est constamment en acte*, est Bien pur ; ce qui est par soi possiblement existant n'est pas bien pur, parce que son essence en elle-même n'exige pas nécessairement l'existence de soi : son essence, en effet, supporte la non-existence, et ce qui, sous un certain respect, supporte la non-existence n'est pas exempt de mal et de déficience à tous points de vue. Et donc il n'y a rien à être 'bien pur' à part le nécessairement existant[108].

Le Principe est donc « agent » et, dans la mesure où il est « agent », il est « puissant ». Le Principe n'est jamais *en puissance* et il n'est jamais *une puissance* mais il n'est même pas dit premièrement acte : le Principe est nécessaire et il est, en tant que nécessairement existant, agent (en acte) et puissant. Le Principe est nécessaire parce que la nécessité est opposée à la possibilité, à savoir à la potentialité indéterminée qui explique l'origine de l'être. La possibilité ne peut pas appartenir au Premier principe, car elle est *relative à l'existence*, alors que le Premier principe est *existence établie ou nécessaire* :

> la nécessité d'existence est établie dans l'existence, et même plus, elle est le fait même de s'établir dans l'existence (*taqarrur al-wuǧūd*)[109].

110] où on trouve *qudra* ; p. 57 [12, 132]. Dans le texte d'Aristote le Premier moteur immobile n'a pas de puissance mais il n'est jamais défini en tant que 'acte pure'. L'idée de pure actualité – ou plus précisément – pure activité semble être une élaboration néoplatonicienne ; voir le Commentaire de Porphyre au *Parménide* et le Plotin Arabe (et cf. Hadot 1978 ; Taylor 1998). Une référence peut être reconnue aussi dans *Ta'līqāt*, p. 175, 10-176.

107 Avicenne, *Ilāhiyyāt*, VIII : 6, p. 355, 9-12, qui contient aussi des passages qui doivent être comparés avec IV, 3, p. 188,5-189,11 ; mais cf. aussi Avicenne, *Ilāhiyyāt* VIII, 4, p. 347, 10 ; p. 348, 5-6.

108 Avicenne, *Ilāhiyyāt*, VIII, 6, p. 355, 15-356, 5.

109 Avicenne, *Ilāhiyyāt*, VIII, 5, p. 353, 3 ; mais cf. aussi I, 36, 4 : le nécessaire (*al-wāǧib*) indique la certification de l'existence (*ta'akkud al-wuǧūd*) ; cf. encore VIII, 7, p. 367, 14-15 ; VIII, 4, p. 343, 16-344 ; p. 346, 11-12. Le premier attribut du Principe est l'existence et la définition du Principe est existence à la condition que non : *Ilāhiyyāt*, VIII, 4, p. 344, 3. Une prémisse logique permet ce mouvement conceptuel et la distinction entre l'être du Prin-

Quelles sont donc les conclusions que l'on peut tirer de ce discours ?

On peut tenter de les énumérer : 1. que si Avicenne connaît le *Livre* et sa doctrine – comme les passages que l'on a rappelés semblent le suggérer (ou ne pas l'exclure) – un rôle essentiel semble être joué par la ps.-*Théologie* où Dieu est défini comme le Premier agent (*al-fāʿil al-awwal*) ou comme l'être qui est véritablement en acte (*al-kāʾin bi-l-fiʿli ḥaqqan*) ou encore, plus littéralement, comme l'acte ou l'actualité pure (*al-fiʿl al-maḥḍ*) que l'intellect essaie d'imiter[110] et où, en même temps, on repère l'idée de transmission de pouvoir ou de puissance : Avicenne analyse ces concepts à la lumière de son aristotélisme réformé[111]. Certains passages de la *Métaphysique* avicennienne sont lisibles (presque) dans les termes du commentaire : les passages des *Ilāhiyyāt* VIII qui avaient été soulignés par C. D'Ancona, et parmi eux surtout VIII, 6 où le Premier est nommé le *Bien pur* (*Ilāhiyyāt* VIII, 6, p. 355, 11 et 14 ; 356, 2, 4) ; en ce sens, le *Livre* semble proposer une doctrine d'autorité, mais Avicenne insérerait la référence au *Livre* dans un passage qui représente une sorte de commentaire à la notion clé du *Livre* même : le sens du Bien, comme Avicenne l'explique, est non seulement celui de perfection, mais aussi justement celui de donation et de donation gratuite (*Ilāhiyyāt* VIII, 6, p. 356, 2, 4). Ainsi, si les attributs dont Avicenne parle sont exactement des *ṣifāt* que l'on doit lire à la lumière de la doctrine théologique des attributs divins, il faut néanmoins noter aussi qu'ils s'opposent exactement à la doctrine exprimée dans le *Livre*. Tout en acceptant des motifs capitaux du *Livre* (et de la ps.-*Théologie*) – le flux et sa réception, la Cause première en tant que Bien pur et extrême beauté, la terminologie – Avicenne en refuse la doctrine fondamentale : le flux en tant que puissance et le Principe (et les principes) en tant que puissance.

Pour Avicenne le Premier principe n'a pas de puissance et n'est pas puissance ; toutefois, en même temps et à proprement parler, Il n'est même pas premièrement 'acte pur'. Les catégories de l'acte et de la puissance (dont Avicenne discute en *Ilāhiyyāt* IV, 2) se rapportent pour Avicenne éminemment au monde physique et servent donc (comme chez Aristote) pour expliquer le mouvement et le changement, mais non l'origine de l'être que la métaphysique doit considérer.

---

cipe et l'être tout court : la négation par équipollence ou métathèse (*esse exspoliatum non condicione affirmandi*). Cette distinction explique aussi celle entre la métaphysique en tant que science de l'être *qua* être et la métaphysique en tant que théologie.

110 *Al-Aflāṭūniyya al-muḥdaṭa ʿinda al-ʿArab*, p. 51, 11-52, 2. Cf. aussi les références à la Seigneurie divine.

111 V. Gutas 2014.

Il y a bien sûr un sens métaphysique des termes qu'Avicenne reconnaît : le sens de la puissance qu'Aristote lui-même oppose au sens physique (dans *Métaphysique* Θ, 1, 6)[112] est bien-sûr un sens métaphysique ; ce sens concerne toutefois – métaphysiquement – le monde du devenir. La relation entre puissance et acte est pour Avicenne dans et pour le mouvement : être *en acte* est un état qui correspond à l'être qui est en puissance et qui exprime la réalité complète par rapport à ce qui a la puissance de devenir. En ce sens, la notion d'acte doit soit être expliquée par celles de nécessité et de perfection (c'est le cas du passage que l'on vient de voir en *Ilāhiyyāt* VIII, p. 355)[113] soit être limitée au monde du devenir, comme c'est le cas pour la notion de puissance.

Ainsi, lorsque Avicenne traite des substances qui sont en acte dans le monde céleste[114] et affirme que leur existence est le principe du monde des choses qui sont en puissance, l'idée qu'il veut défendre – en suivant Aristote (Θ, 8) – est que leur être est ce qui garantit le processus de devenir, sans qu'elles fassent partie de ce processus. En *Métaphysique* Θ, 6 (1048b15-17) Aristote définit implicitement l'acte comme quelque chose qui correspond à une réalité séparée (*choristos*), là où par 'séparé' on doit comprendre le fait d'être indépendant de la puissance et de la matière[115]. La puissance et l'acte appartiennent de façon éminente au devenir du monde et à son mouvement, mais l'acte n'est pas, à la différence de la puissance, inclus dans la dualité qui définit la puissance elle-même et son orientation vers l'acte. La séparation est exactement la propriété qu'Aristote lui-même et les auteurs de la tradition qui suit – y compris Avicenne – attribuent aux choses célestes qui sont en acte (elles sont *mufāriqa* ou *muǧarrada*). Mais dans l'univers d'Avicenne – qui en ce sens n'est pas un aristotélicien – le Principe est un principe d'instauration (*ibdāʿ*) dans l'être et non pas un principe de mouvement. Il n'est donc pas (ou pas simplement) 'acte', mais nécessaire et « agent ». Son activité n'est donc pas sans pouvoir, mais son pouvoir n'est déterminé ni par la contingence temporelle ni par la nécessité irrationnelle. Le Premier principe est une cause agente (*ʿilla fāʿiliyya*) au sens propre et en ce sens il est aussi éternellement cause ; son pouvoir est éter-

112 Voir Aristote, *Métaphysique*, Θ, 1, 6.

113 Cf. Avicenne, *Ilāhiyyāt*, IV, 3.

114 Avicenne, *Ilāhiyyāt* IV, 2, p. 184, 1-7 ; cf. IV, 3, 189, 1-3 (le passage est difficile : voir la description de la causalité efficiente du Premier ; l'usage des termes n'est pas toujours cohérent : p. 189, 9 : ce qui est suffisant n'est pas séparé de ce qui est en puissance).

115 Voir aussi *Métaphysique*, A, 1026a 16 et sqq. où Aristote pose la science de ce qui est séparé (*choriston*) et qui n'est sujet à aucun changement ou procès – la *theologike episteme* – pour l'opposer d'un côté à la Physique (qui étudie ce qui n'est pas séparé et qui est sujet au changement) et, de l'autre, aux mathématiques (le savoir de ce qui n'est pas séparé mais non sujet au changement).

nel sans être la puissance des puissances que le *Livre* présente (l'image de la lumière est – on l'a dit – refusée)[116]. Dans le dessin d'aristotélisme réformé qu'Avicenne expose, le seul sens de puissance présenté dans le *Livre* qui peut être accepté est celui de la réception et du causé qui, du flux, nécessaire, détermine (et de façon aporétique) les combinaisons.

Remerciements

Je tiens à remercier Jean-Baptiste Brenet et Luisa Valente qui ont relu mon texte.

Bibliographie

Sources primaires

Aflūṭīn ʿinda al-ʿArab (*Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt*), éd. A. Badawi, al-Qāhira [Le Caire], Dār al-Nahḍa al-ʿArabiyya, 1995[3] [nouvelles éditions : al-Kuwayt, Wikālat al-maṭbūʿāt, 1977[2], 1995[3]].

Al-Aflāṭūniyya al-muḥdaṭa ʿinda al-ʿArab (*Neplatonici apud Arabes*), al-Qāhira [Le Caire], Maktaba al-Nahda al-Miçriyya, 1977[2] [II[e] édition : al-Kuwayt, Wikālat al-maṭbūʿāt].

Al-Kindī, *Œuvres philosophiques et scientifiques*, II, *Métaphysique et cosmologie*, éd. et trad. par Roshdi Rashed et Jean Jolivet, Brill, Leiden-Boston-Köln 1998.

Avicenne : Ibn Sīnā, *Kitab al-Šifāʾ. Al-Ilāhiyyāt* (*Al-Shifāʾ. La Métaphysique*), t. I, traités I-V, éd. G.C. Anawati, S. Zayed, révision et introduction par I. Madkour ; t. II, traités VI-X, texte établi et édité par M.Y. Mousa, S. Dunya, S. Zayed, revu et précédé d'une introduction par le dr. I. Madkour, à l'occasion du millénaire d'Avicenne, Ministère de la Culture et de l'Orientation, Le Caire 1960 [réimpression Iranienne 1404 h./1984-1985].

Avicenne, *Commentaire sur le Livre Lambda de la Métaphysique d'Aristote* (Ch. 6-10), éd. critique, traduction et notes par M. Geoffroy, J. Janssens, M. Sebti, Paris, Vrin 2014.

Liber de causis : O. Bardenhewer, *Die pseudoaristotelische Schrift* Ueber das reine Gute

116 Voir Avicenne, *Ilāhiyyāt*, VI, 1, p. 263, 3-13 et cf. Avicenne, *Ilāhiyyāt*, IV, 1, p. 165, 4-17. A ce propos, voir Wisnovsky 2002 ; Wisnovsky 2003b. La qualification de 'agent' est bien sûr essentielle en noétique : l'intellect qui garantit la connaissance humaine est agent ou toujours un intellect agent (*ʿaql faʿʿāl*) ; 'agent' ou 'toujours agent' (*faʿʿāl*) sont les qualifications qu'Avicenne attribue à chaque intelligence séparée.

bekannt unter dem Namen Liber de causis, Freiburg im Breisgau, Herder'sche Verlag, 1882 [repris Minerva, Frankfurt am Main, 1961].

A. Pattin, « Le *Liber de causis*. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits », dans *Tijdschrift voor Philosophie*, 28(1966), p. 90-203 ; repr. dans A. Pattin, *Miscellanea. 1. Liber de causis*, Leuven, Bibliotheek van de Faculteit der Godgeleerdheid, 2000 : cf. http://www.intratext.com/IXT/LAT0920/_INDEX.HTM. Trad. française : *La demeure de l'être. Autour d'un anonyme. Étude et traduction du* Liber de causis, P. Magnard, O. Boulnois, B. Pinchard, J.-L. Solère, Paris, Vrin, 1990.

P. Thillet, S. Oudaimah, « Proclus arabe. Un nouveau *Liber de causis* ? », dans *Bulletin d'études orientales* 53-54 (2001-2002), p. 293-367.

Thomas de Aquino, *Super Librum de causis expostio*, éd. H.-D. Saffrey, Paris, Vrin, 2002 [Fribourg 1954].

Tommaso d'Aquino, *Commento al Libro delle cause*, a cura di C. d'Ancona Costa, Milano, Rusconi, 1986.

Sources secondaires

Adamson, P. (2002), *The Arabic Plotinus. A Philosophical Study of the* Theology *of Aristotle*, London, Duckworth.

Anagnostopoulos, A. (2011), « Senses of *Dunamis* and the Structure of Aristotle's *Metaphysics Theta* », dans *Phronesis*, 56, p. 388-425.

Afnan, M.S. (1964), *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Leiden, Brill.

Aubry, G. (2006), *Dieu sans la puissance*. Dunamis *et* energeia *chez Aristote et chez Plotin*, Paris, Vrin.

Badawi, A. (1968), *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. Cours professé à La Sorbonne en 1967, Paris, Vrin.

Beere, J. (2009-2010), *Doing and Being : An Interpretation of Aristotle's* Metaphysics *Theta*, Oxford University Press, Oxford (on-line edition 2010).

Bertolacci, A. (2006), *The Reception of Aristotle's* Metaphysics *in Avicenna's* Kitāb al-Šifā'. *A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Leiden / Boston, Brill.

Brunschvig, R. (1964), « Devoir et pouvoir. Histoire d'un problème de Théologie musulmane », dans *Studia Islamica* 20, p. 5-46.

Chase, M. (2015), « Creation in Islam. From the *Qur'ān* to al-Fārābī », dans L.X. López Farjeat, R. Taylor (eds), *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, Routledge, London / New York, p. 248-260.

Calma, D. (éd.) (2019), *Reading Proclus and the* Book of Causes, Volume 1. *Western Scholarly Networks and Debates*, Leiden / Boston, Brill.

Crubellier, M., Jaulin, A., Levebvre, D., Morel, P.-M. (eds) (2008), Dunamis. *Autour de la puissance chez Aristote*, Peeters, Leuven.

Davidson, H.A. (1992), *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, New York / Oxford, Oxford University Press.

D'Ancona, C. (1990), « Cause prime non est yliathim. *Liber de Causis*, prop. 8[9] : le fonti e la dottrina », dans *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 1, p. 327-351.

D'Ancona, C. (1992a), « *Esse quod est supra aeternitatem*. La Cause première, l'être et l'éternité dans le *Liber de causis* et dans ses sources », in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge*, 59, p. 41-62 (dans D'Ancona 1995, p. 53-72).

D'Ancona, C. (1992b), « La doctrine néoplatonicienne de l'être entre l'Antiquité tardive et le Moyen Âge. Le *Liber des causis* par rapport à ses sources », dans *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 59, p. 41-85 (dans D'Ancona 1995, p. 121-153).

D'Ancona, C. (1995), *Recherches sur le* Liber de causis, Paris, Vrin.

D'Ancona, C. (1999), « La notion de "cause" dans les textes néoplatoniciens arabes », in G. Chiesa, L. Freuler (eds), *Métaphysiques médiévales. Études en l'honneur d'André de Muralt*, Génève / Lausanne / Neuchatel 1999 [Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, 20], p. 47-68.

D'Ancona, C. (2000a), « Avicenna and the *Liber de causis* : A Contribution to the Dossier », dans *Revista Española de Filosofía medieval*, 7, p. 95-114.

D'Ancona, C. (2000b), « L'influence du vocabulaire arabe : *Causa prima est esse tantum* », dans J. Hamesse, C. Steel (eds), *L'influence du vocabulaire philosophique au Moyen Âge. Actes du Colloque International organise par la SIEPM, Louvain-la-Neuve / Leuven. 12-14 sept. 1998*, Turnhout, Brepols, 2000, p. 51-97.

D'Ancona, C., (2007), « *Ex uno non fit nisi unum*. Storia e preistoria della dottrina avicenniana della prima intelligenza », in E. Canone (éd.), *Per una storia del concetto di mente*, vol. 2, Olschki, Firenze, p. 29-55.

D'Ancona, C., (2011a), « Nota sulla traduzione latina del *Libro di Aristotele sull'esposizione del Bene Puro* e sul titolo *Liber de causis* », in S. Perfetti (éd.), Scientia, fides, theologia : *Studi di filosofia medievale in onore di Gianfranco Fioravanti*, Pisa, Edizioni ETS, p. 89-101.

D'Ancona, C. (2011b), « La teologia neoplatonica di 'Aristotele' e gli inizi della filosofia arabo-musulmana », dans R. Goulet, U. Rudolph (eds), *Entre Orient et Occident : La philosophie et la science gréco-romaines dans le monde arabe*, Vandoeuvres / Genève, Fondation Hardt, p. 135-190.

D'Ancona, C. (2014), « Le *Liber de causis* », dans S. Gersch (éd.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 137-164.

D'Ancona, C. (2016), « Emanation », dans K. Fleet, G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas, E. Rowson (eds), *Encyclopaedia of Islam*, 3 : http://dx.doi.org.vu-nl.idm.oclc.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26173

D'Ancona, C., Taylor, R.C. (2003), « *Liber de causis* », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS, p. 599-647.

Endress, G. (1973), *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der* Institutio theologica *in arabischer Übersetzung*, Wiesbaden, Steiner.

Endress, G. (1997), « The Circle of al-Kindi », in G. Endress and R. Kruk (eds), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Leiden, Research School CNWS, p. 43-76.

Endress G. (2000), « The New and Improved Platonic Theology: Proclus Arabus and Arabic Islamic Philosophy », dans A.-Ph. Segonds, C. Steel (eds), avec l'assistance de C. Luna et A.F. Mettraux, *Proclus et la* Théologie Platonicienne. *Actes du Colloque International de Louvain (13-16 mai 1998). En l'honneur de H.-D. Saffrey et L.G. Westerink*, Leuven / Paris, University Press / Les Belles Lettres, p. 553-570.

Endress, G. (2012), « Proclus de Lycie. Œuvres transmises par la tradition arabe », in R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. Vb, Paris, CNRS Éditions, 1657-1674.

Endress, G. (2012a), « Platonizing Aristotle. The Concept of 'Spiritual' (*rūhānī*) as a Keyword of the Neoplatonic Strand in Early Arabic Aristotelianism », dans *Studia graeco-arabica* 2, p. 269-283.

Gardet, L. (1951), « En l'honneur du Millénaire d'Avicenne. L'importance d'un texte nouvellement traduit: les gloses d'Avicenne sur la *Pseudo-Théologie* d'Aristote », dans *Revue Thomiste* 51, p. 333-345.

Gardet, L. (1967), *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, Vrin.

Gimaret, D. (1988), *Les noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique*, Paris, Les Éditions du Cerf.

Hadot, P. (1978), « *Dieu comme acte d'être dans le néoplatonisme. A propos des théories d'Etienne Gilson sur la métaphysique de l'Exode* », in P. Hadot (éd.), *Dieu et l'Etre, Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*, Brepols, Paris, p. 57-63.

Hasnawi, A. (1990), « Fayḍ », dans *Encyclopédie Philosophique Universelle, II: les Notions philosophiques. Dictionnaire*, tome 1, Paris, Presses Universitaires de France, p. 966-972.

Hein, C. (1985), *Definition und Einteilung der Philosophie: von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie*, Frankfurt / Bern / New York, Lang.

Jolivet, J., (1979), « Pour le dossier du Proclus Arabe: al-Kindī et la *Théologie* platonicienne », dans *Studia Islamica*, 49, p. 55-75.

Kukkonen, T. (2018), *Potentiality in Classical Arabic Thought*, dans K. Engelhard, M. Quante (eds), *Handbook of Potentiality*, Springer, Dordrecht, p. 95-121.

Lefebre, D., (2018), Dynamis. *Sens et genèse de la notion aristotélicienne de puissance*, Paris, Vrin.

Libera, A. (1990), *Albert le Grand et la philosophie*, Paris, Vrin.

Libera, A. (2005), *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Paris, Vrin.

Libera, A. (1991), « *Ex uno non fit nisi unum*. La lettre sur le Principe de l'Univers et les condamnations parisiennes de 1277 », dans B. Mojsisch, O. Pluta (eds), Historia philosophiae medii aevi. *Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 60. Geburtstag, Grüner, Amsterdam, p. 543-560.

Lizzini O. (2009), « Il nulla (*al-ʿadam*), l'inesistente (*al-maʿdūm*), la cosa (*al-shayʾ*) : note intorno alla terminologia e alla dottrina della creazione dal nulla nel pensiero islamico », dans M. Lenzi, A. Maierù (eds), *Discussioni sul nulla tra Medioevo ed Età moderna*, Lessico Intellettuale Europeo, Roma, p. 63-103.

Lizzini, O. (2011), Fluxus (fayḍ). *Indagine sui fondamenti della metafisica e della fisica di Avicenna*, Bari, Edizioni di pagina.

Lizzini, O. (2013), « Causality as relation. Avicenna (and al-Ghazālī) », dans *Quaestio* 13, p. 79-109.

Lizzini, O. «Ibn Sīnā's Metaphysics» , *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (éd.),

https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/ibn-sina-metaphysics/.

Lizzini, O. (2019), « Matter and Nature. On the Foundations of Avicenna's Theory of Providence : an Overview », dans *Intellectual History of the Islamicate World*, 7, p. 7-33.

Marmodoro, A. (2018), « Potentiality in Aristotle's *Metaphysics* », dans K. Engelhard, M. Quante (eds), *Handbook of Potentiality*, Springer, Dordrecht, p. 15-43.

Martini Bonadeo, C. (2017), « The First 'Proclean' Section (Chapter 20) of ʿAbd al Latif al-Baghdadi's *Book on the Science of Metaphysics*. It the Pure Good of the Maḥḍ al-khayr Aristotle's First Principle, Intellect in Actuality ? », dans *Oriens*, 45 (3-4), p. 259-305.

Schöck, C. (2004), « Möglichkeit und Wirklichkeit menschlichen Handelns : *Dynamis* (qūwa / qudra / istiṭāʿa) in der islamischen Theologie », dans *Traditio* 59, p. 79-128.

Sebti M. (2000), *Avicenne. L'âme humaine*, Paris, Presses Universitaires de France.

Sebti M. [à paraître], « La puissance et l'acte dans l'ontologie de la création avicennienne », dans K. Trego (éd.), *La puissance*, Vrin, Paris.

Sleeman, J.H., Pollet, G. (1980), *Lexicon Plotinianum*, Leuven, Leuven University Press.

Porro, P. (2014), « The University of Paris in the Thirteenth Century : Proclus and the *Liber de Causis* », dans S. Gersch (éd.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 264-298.

Taylor, R.C. (1984), « ʿAbd al-Latīf al-Baghdādī's Epitome of the Kalām fī *maḥḍ al-hayr* (*Liber de Causis*) », dans M.E. Marmura (éd.), *Islamic Theology and Philosophy*, Albany, SUNY Press, p. 236-248.

Taylor, R.C. (1986), « The *Kalām fī maḥḍ al-Khair* (*Liber de Causis*) in the Islamic Philosophical Milieu », dans J. Kraye, W.F. Ryan, C.B. Schmidt (eds), *Pseudo Aristotle in the Middle Ages. The Theology and other Texts*, London, The Warburg Institute, University of London, p. 37-52.

Taylor, R.C. (1998), « Aquinas, the Plotiniana Arabica, and the Metaphysics of Being and Actuality », dans *Journal of the History of Ideas*, 59, p. 217-239.

Taylor, R.C. (1989), « Remarks on the Latin Text and the Translation of the Kalām fī mahd al-khair / *Liber de causis* », dans *Bulletin de philosophie médiévale*, 31, p. 5-102.

Taylor, R.C. (1992), « A Critical Analysis of the Structure of the Kalām fī mahd al-khair

(*Liber de causis*)», dans P. Morewedge (éd.), *Neoplatonism and Islamic Thought*, Albany, SUNY Press, p. 11-40.

Taylor, R. (2012), «Primary Causality and Ibdāʿ (*creare*) in the *Liber de causis*», in G. Mensching, A. Mensching-Estakhr, M. Städtler (éds), *Wahrheit und Geschichte : Die gebrochene Tradition metaphysischen Denkens. Festschrift zum 70 : Geburtstag von Günther Mensching*, Würzburg, Königshausen & Neumann, p. 115-136.

Thillet, Oudaimah 2001-2002 : voir *Liber de causis*.

Vajda G. (1951), «Les Notes d'Avicenne sur la *Théologie* d'Aristote», dans *Revue Thomiste*, 51, p. 346-406.

Wakelnig, E. (2006), *Feder, Tafel, Mensch : Al-ʿĀmirīs* Kitāb al-Fuṣūl fī l-Maʿālim al-ilāhīya *und die arabische Proklos-Rezeption im 10. Jh. Text, Übersetzung und Kommentar*, Leiden, Brill.

Wisnovsky, R. (2002), «Final and Efficient Causality in Avicenna's Cosmology and Theology», dans *Quaestio*, 2, p. 97-123.

Wisnovsky, R. (2003), *Avicenna's Metaphysics in Context*, New York, Cornell University Press Ithaca.

Witt, Ch. (2003), *Ways of Being. Potentiality and Actuality in Aristotle's* Metaphysics, Cornell University Press, Ithaca & London.

Wolfson, H.A. (1929), *Crescas' Critique of Aristotle : problems of Aristotle's* Physics *in Jewish and Arabic philosophy*, [ed. by Harry Austryn Wolfson], Cambridge (Mass.) Harvard University Press.

Zimmermann, F.W. (1986), «The Origins of the so-called Theology of Aristotle», dans J. Kraye, W.F. Ryan, C.B. Schmitt (eds), *Pseudo Aristotle in the Middle Ages. The Theology and other Texts*, London, The Warburg Institute / University of London, p. 110-240.

Zimmermann, F.W., (1994), «Proclus Arabus Rides Again», dans *Arabic Sciences and Philosophy*, 4, p. 9-51.

CHAPTER 10

God's Existence and Essence: The *Liber de causis* and School Discussions in the *Metaphysics* of Avicenna

Amos Bertolacci
IMT School for Advanced Studies Lucca

Previous scholarship has emphasized the centrality of chapter VIII.4 of the *Ilāhiyyāt* (*Science of Divine Things*, or *Metaphysics*) of Avicenna's *Kitāb al-Šifā'* (*Book of the Cure / Healing*) as the main piece of evidence that can be invoked to argue for the dependence of Avicenna's metaphysical thought on the Arabic tradition of Proclus in general, and of the *Liber de causis* in particular.[1] Scholars have stressed that this chapter contains the most glaring example of Avicenna's debt towards the Arabic Proclus, in the form that the Proclean Arabic tradition takes in the *Kitāb fī Maḥḍ al-Ḫayr*, the *Book of the Pure Good*, better known as *Liber de causis*. In other words, to get the best idea of Avicenna's recourse to the *Liber de causis* in the *Ilāhiyyāt* of the *Šifā'* (henceforth: *Ilāhiyyāt*), one has to look at chapter VIII.4 of Avicenna's work. The key-doctrine in this regard is the theory according to which the First Cause or God does not have any essence, since It is only being. This idea, which surfaces in *Ilāhiyyāt* VIII.4, is notoriously expressed in the famous proposition VIII[IX] of the *Liber de causis*. This proposition marks a "dramatic" departure from the original Proclean and Plotinian tenet of a totally transcendent and unspeakable nature of God, and ascribes to the First Principle a positive nature, namely being. This nature maintains the uninformed or shapeless character of the divine nature already postulated by Proclus, but also holds a precise and intelligible content.[2] With *Ilāhiyyāt* VIII.4 and proposition VIII[IX] we are at the doctrinal core, respectively, of Avicenna's *magnum opus* on metaphysics and of the *Liber de causis*. With respect to Avicenna, we find in this chapter the fundamental discrimination of Avicenna's cosmos between created beings, on the one hand, and God, on the other, drawn by means of the pivotal distinction of essence and existence in created being

1 The landmark study is D'Ancona 2000, which argues for Avicenna's recourse to the *Liber de causis* on the basis of evidence primarily taken from *Ilāhiyyāt* VIII.4.

2 The relationship of proposition VIII[IX] of the *Liber de causis* with Proclus is analyzed in Taylor 2020, with abundant references to all the relevant bibliography. See also the article by Olga Lizzini in the present volume.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, THE NETHERLANDS, 2022 | DOI:10.1163/9789004501331_012
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC 4.0 license.

and of the lack of this distinction in God, with momentous effects on the entire system of Avicenna's ontology.[3] With regard to the *Liber de causis*, the conception of God in terms of being is unanimously acknowledged as the distinctive doctrine of this work.

Against the background of previous studies, I wish to propose here a fresh look to the issue. In fact, further evidence corroborates, on the one hand, but also qualifies in important respects, on the other, the scholarly opinion according to which Avicenna relies on the *Liber de causis* in *Ilāhiyyāt* VIII.4. That Avicenna in chapter VIII.4 is using new and unprecedented sources, which we can identify as, generally speaking, Neoplatonic, can be guessed from the language he uses. More specifically, in the *Ilāhiyyāt* his employ of the term *anniyya* (literally "that-ness", in the sense of existence, almost always used by Avicenna in the *Ilāhiyyāt* for God's way of existence) remarkably concentrates in chapter VIII.4, which contains nine of its fourteen occurrences.[4] Albeit not exclusive of the *Liber de causis*, the term *anniyya* plays a significant role in this work, and its presence in Avicenna's metaphysical vocabulary can be taken as a sign of Avicenna's attention to this Arabic specimen of Proclean thought, as well as, more in general, to the Neoplatonica araba.

On the side of the necessary refinements of analysis, however, three considerations are in order. First, it should be noticed that *Ilāhiyyāt* VIII.4 is a chapter doctrinally multifarious: it presents three distinct theses about God's existence and essence, interconnected through some argumentative cleavages, only one of which shows tight similarity with proposition VIII[IX] of the *Liber de causis*. Second, Avicenna's account of the relationship between God's existence and essence in chapter VIII.4 bears signs of exegetical concerns on Avicenna's part, evidenced by his frequent first-person interventions in the discussion, which are definitely much rarer, if not absent at all, in other parts of the *Ilāhiyyāt*, thus suggesting some kind of didactic purposes. Finally, the text of this chapter is variously transmitted in manuscripts, so that the *versio vulgata* conveyed by the standard Cairo printed edition and by the subsequent printings of the work looks to incorporate textual accretions to the original version of the text: these

3 I have underscored the importance of this passage for a correct understanding of Avicenna's fundamental distinction of essence and existence in Bertolacci 2012, esp. p. 275–277, 282–283. See also Wisnovsky 2005, p. 126–127; De Haan 2020, p. 356–358; Janos 2020, p. 539–550.

4 See Bertolacci 2012a, esp. p. 308. Another occurrence of *anniyya* falls immediately afterwards, in chapter VIII.5, whose topic is tightly linked with that of chapter VIII.4, as we are going to see. Also the Latin translator must have been struck by the frequency and concentration of the new ontological terminology of chapter VIII.4: whereas he endeavors to translate, as best as he can, the previous occurrences of *anniyya* in *Ilāhiyyāt* I.1. and I.2, starting with our chapter he resorts to a bare transliteration, *anitas*, rather than a translation.

accretions may preserve Avicenna's second thoughts on the issue, or be later interpolations, introduced by members of Avicenna's entourage in the course of school debates, possibly prompted and led by the master himself.

Thus, the doctrinal variety, the authorial interventions, and the philological uncertainty of *Ilāhiyyāt* VIII.4 concur in recommending some caution as to the conclusions that can be likely inferred about Avicenna's effective reliance on the *Liber de causis* in this chapter.

1 The Doctrine

1.1 *The Main Texts*

The composite nature of the thesis in question should be stressed from the outset. In fact, it is made of two distinct elements: (1) God has no essence; (2) God is only being. These two doctrinal elements should be kept apart, since they receive different formulations in the two works examined here. Previous studies have focused on passages from the *Liber de causis* and chapter VIII.4 of the *Ilāhiyyāt* of Avicenna, in which the author of the *Liber* and the *Šayḫ al-raʾīs* converge on both (1) and (2) and, on the basis of this evidence, have concluded the probable dependence of Avicenna on the *Liber de causis*. The selected passages are labelled "NEOB" ("No Essence, Only Being") in what follows. However, equally relevant further passages in the *Liber de causis* and in the *Ilāhiyyāt*, as we are going to see, complicate the picture about both (1) and (2) and put in question the supposed dependence of the latter work on the former.

> Text 1, *Liber de causis*, prop. VIII[IX] (ed. Taylor 1981, p. 179.5–180.4):
> [NEOB] And the intelligence possesses shape (*ḫilya*)[5] because it is being and form (*anniyya wa-ṣūra*), and likewise soul possesses shape and nature possesses shape, but the First Cause does not have shape because It is only being (*wa-laysa li-l-ʿillati l-ūlà ḫilyatun li-annahā anniyyatun faqaṭ*).
>
> [α] So if someone says: It must have shape, we say: Its shape has no end (*ḫilyatuhā lā nihāyata lahā*)[6] and Its individual [substrate] is the Pure

5 Instead of *ḫilya* ("shape"), the reading *kulliyya* ("universality")—attested by the second hand of ms. Leiden, Universiteitsbibliotheek, Golius 209, fol. 11—is adopted in Bardenhewer 1882, p. 78.8–79.4, and Badawī, p. 12.14–17. The following five instances of *ḫilya* in the present passage are corrected into *kulliyya* in the Leiden manuscript and edited as *kulliyya* by Bardenhewer and Badawī.

6 Ed. Taylor: *ḫilyatuhā lā nihāyata lahā*. Ed. Bardenhewer and ed. Badawī: *ḫilyatuhā lā nihāyatuhā* ("Its shape is Its not-endedness" [?]).

Good (*šaḥṣuhā al-ḫayru al-maḥḍu*) pouring forth all goods on the intelligence and on all other things through the mediation of the intelligence (English translation in Taylor 1981, p. 299–300, modified).[7]

Text 2, Avicenna, *Šifāʾ, Ilāhiyyāt* VIII.4 (Ibn Sīnā 1960, p. 344.10 [β]; p. 344.11–12; p. 346.11–12 [γ]; p. 347.10–12 [NEOB]):
[β] We return [to the previous discussion] and say that the First has no quiddity other than that-ness (*al-awwalu lā māhiyyata lahū ġayra al-anniyyati*) [...].

[γ] We therefore say that the Necessary Existent cannot have a quiddity to which the necessity of existence necessarily follows [...]. Hence the Necessary Existent has no quiddity apart from the fact that It is Necessary Existent (*fa-lā māhiyyata li-wāǧibi l-wuǧūdi ġayra annahū wāǧibu l-wuǧūdi*), and this is the that-ness (*al-anniyya*).

[NEOB] Hence the First has no quiddity (*fa-l-awwalu lā māhiyyata lahū*), and on the things that have quiddities existence (*wuǧūd*) emanates from It. Hence It is the Abstract Existent (*muǧarrad al-wuǧūd*) with the condition of denying of It non-existence and the other descriptions; then, the other things which have quiddities are possible [entities] which exist through It.

1.2 *Basic Convergence*

In the NEOB passage from *Liber de causis*, we read that Intellect and Soul are both being (*anniyya*) and form (*ṣūra*) and, in as much as they are form, they possess shape (*ḥilya*, literally: "decoration"), whereas the First Cause is only being, and therefore does not have shape. By implication, we also guess that, for the author of the *Liber de causis*, the First Cause, contrary to Intellect and Soul, does not have form as well, although this is a point not explicitly made

7 In the additional recension of *Liber de causis* discovered by Thillet and Oudaimah this passage reads as follows: "We say that the intelligence possesses shape when it rises towards the First Cause, since it is being and form, and likewise the soul possesses shape, whereas the First Cause has no shape, since It is a pure being having no shape. The shape of the intellect is that, in order to know, it needs to go back to its essence, otherwise it does not know, whereas the First Cause does not need to go back to Its essence, since It is only cause (*li-annahā ʿillatun faqaṭ*) and nothing else. So if someone says: the First Cause must have shape, we say: Its shape has not been grasped, that is, it is neither grasped nor attained. Its shape is also the Pure Good pouring forth all goods on the intelligence and all other things through the mediation of the intelligence" (Thillet Oudaimah 2001–2002, p. 345.9–14). The fact that the crucial sentence "the First Cause ... is only being" in Text 1 reads "the First Cause ... is only cause" in this additional recension makes one suppose that Avicenna was not reading the *Liber de causis* according to this latter recension.

in the text. The Arabic term *anniyya*, translated here as "being", has a long history and is variously rendered into European languages: here I adopt for it the meaning of "being" as far as the *Liber de causis* is concerned, whereas I switch to the translation "that-ness" in the case of Avicenna, for the reasons we are going to see. The term "shape" (*ḥilya*) means "formal determination",[8] or, more precisely, "finite complex of qualities and attributes".[9] Without going deeper into the etymology and usage of these terms, it is easy to guess that for the author of the *Liber de causis* the term "shape" is closely related and almost synonymic to "form".

In the corresponding NEOB passage of Avicenna, we find basically the same idea, expressed with a different and more technical terminology. Avicenna contends that the First, namely the First Principle or God, does not have any quiddity (*māhiyya*), and that It is what Avicenna calls "the Abstract Existent" (*muǧarrad al-wuǧūd*, lit.: "the abstract with respect to existence"), namely the existent whose existence derives from the abstraction by way of negation of all qualifications that are incompatible with, or additional to, existence (like non-existence and the descriptions that accrue over the bare fact of existing).[10]

The resulting situation is therefore relatively straightforward: as the *Liber de causis* contends that the First Cause does not have an essential form and a delimiting shape, but possesses only being, likewise Avicenna states that the First does not have a quiddity, but is an existent whose existence is utmost abstract or pure. The probable dependence of Avicenna on the *Liber de causis* looks corroborated by a third element shared by both texts, namely the idea of an emanation from the First Cause, conceived in this way, towards inferior things: although the emanation is of goods in the case of the *Liber de causis*, as we are going to see, of existence in the case of Avicenna, the very idea of emanation is a key common doctrine of both texts.[11]

---

8 D'Ancona 1995, p. 107 ("détermination formelle").

9 Serra 1975, p. 426–427.

10 The expression *muǧarrad al-wuǧūd* (literally: "abstract with respect to existence"), which occurs in Avicenna's NEOB passage and in its prosecution in Text 3 below, is translated here as "Abstract Existent" for the sake of brevity, on account of the expression *al-mawǧūd al-muǧarrad* posited by Avicenna as equivalent to it in Text 3, and by way of similarity with the conventional translation of *wāǧib al-wuǧūd* (literally: "necessary with respect to existence") as "Necessary Existent" in Avicennian scholarship. The expression at stake is translated as "pure existence" in Marmura 2005, p. 276, which is a viable translation, provided that the existent (or the existence) in question is regarded as pure in so far as it is taken apart from superadded qualifications. The abstract or pure nature of God's existence is precisely the result of His lack of a quiddity, and of the ensuing possibility of removing from Him any kind of essential features.

11 See D'Ancona 2000.

TABLE 1 "Simple" Scenario

	Liber de causis VIII[IX] (NEOB)	Avicenna, *Ilāhiyyāt* VIII.4 (NEOB)
God	The First Cause	The First
(1) has no essence	does not have shape (*ḥilya*) [or form (*ṣūra*)]	has no quiddity (*māhiyya*)
(2) is only being	is only being (*anniyya*)	is the Abstract Existent (*muǧarrad al-wuǧūd*)

1.3 *Complications*

But if we enlarge the scope of the analysis from the NEOB passages to other contiguous passages in the same textual units of the *Liber de causis* and the *Ilāhiyyāt*, we face with several complications regarding both issue (1) and issue (2). The complications regarding the *Liber de causis* are basically two: to start with, the First Cause, after having been deprived of any shape in the NEOB passage, in the final lines of proposition VIII[IX] (passage α) is said to possess a certain type of shape, namely an endless shape. Being endless, this type of shape is likely to amount to no shape at all: nonetheless, it is called shape and attributed to the First Cause. The second problem is that, despite being qualified as only being in the NEOB passage, the First Cause is also characterized in terms of goodness in passage α: It is pure goodness in itself, and the source of goods for the other realities.

The complications regarding Avicenna are in no way less serious. The NEOB thesis in *Ilāhiyyāt* VIII.4 is preceded by at least two other stances on the issue (β, γ). In these previous cases, Avicenna advocates a much more nuanced position about the possess of a quiddity by God, called in one case the First (β), in the other case the Necessary Existent (γ), this latter being Avicenna's favourite expression to refer to God. In the β thesis, the First is said to have no quiddity other than that-ness, this entailing a certain coincidence of quiddity and that-ness or existence in God, and, by implication, a certain possess of quiddity by God, in partial contravention of the NEOB thesis. In the γ thesis, by rephrasing the β thesis, the Necessary Existent is said to have no quiddity other than being Necessary Existent. In this way, the type of divine existence that coincides with God's quiddity is characterized not only in terms of existence, but also in terms of necessity, so as to transgress the requirement expressed in the NEOB passage of denying from the First any feature different from existence. The NEOB thesis is hardly reconcilable with the β thesis and the reformulation of this latter in the γ thesis: in the Avicennian corpus one can find statements going in either

TABLE 2 "Complex" Scenario

	Liber de causis VIII[IX] (NEOB)	*Liber de causis* VIII[IX] (α)	Avicenna, *Ilāhiyyāt* VIII.4 (β)	Avicenna, *Ilāhiyyāt* VIII.4 (γ)	Avicenna, *Ilāhiyyāt* VIII.4 (NEOB)
God	The First Cause		The First	The Necessary Existent	The First
(1) does not have any essence	does not have shape (*ḥilya*) [→ is not form (*ṣūra*)]	has an endless shape	has no quiddity other than being/that-ness (*anniyya*)	has no quiddity other than being Necessary Existent	has no quiddity (*māhiyya*)
(2) is nothing other than being	is only being/that-ness (*anniyya*)	is the pure good		being Necessary Existent is [its] being/thatness	is the Abstract Existent (*muǧarrad al-wuǧūd*)

direction, and the issue is debated both in post-Avicennian *falsafa* and in contemporary scholarship.[12] The Arabic reception of this chapter of the *Ilāhiyyāt* reinforces this contrast, since some later authors stress Avicenna's adherence to the NEOB thesis (for instance, al-Ġazālī in the *Tahāfut al-falāsifa*), whereas other authors vindicate by contrast his endorsement of the β and γ theses (Averroes in the *Tahāfut al-Tahāfut*). This is really a crucial juncture of Avicenna's metaphysical system and a *vexata quaestio* of Avicennian scholarship, which deserves a future independent analysis, since the ambivalence at stake might depend not only on doctrinal oscillations on Avicenna's part, but also on his recycling of previous written material in chapter VIII.4 of the *Ilāhiyyāt*.[13]

For the present purposes the relevant point is that, whereas there is a certain convergence between Avicenna and the *Liber de causis* on issues (1) and (2) as regards the NEOB thesis, the accounts of theses α, β, and γ in the two works are sensibly different from one another with respect to both issues. This difference shouldn't be underestimated. The context of chapter VIII.4 makes clear that the β and γ theses are for Avicenna in no way less important than the NEOB thesis. To start with, as we have already remarked, they are the first views about God's essence and existence that Avicenna provides in chapter VIII.4, and their exposition covers the entire first part of the chapter, after the introductory remarks. The NEOB thesis is expounded much later, at the beginning of

12 See Wisnovsky 2005, p. 127–132; Spallino-Panzeca 2019, p. 106–127, and the references to relevant passages of Avicenna's works and to contemporary studies in Bertolacci 2012, p. 276, n. 26.

13 I have touched upon this issue in Bertolacci 2017a.

the last part of chapter VIII.4, in which Avicenna provides a systematic account of negative theology: from the fact that God does not possess quiddity at all, Avicenna argues that God does not have genus, specific difference, definition, and demonstration, and that He is not a substance. In this way, the total negation of the possess of quiddity in the NEOB passage is the starting-point and the theoretical foundation of this specimen of *theologia negativa*, which continues after chapter VIII.4 until the end of chapter VIII.5. Despite its contextual relevance, as a *trait d'union* between two distinct chapters of the *Ilāhiyyāt* and as the doctrinal basis of the negative theology expounded there, however, the NEOB thesis is not Avicenna's first stance on the issue, this latter being rather the β and γ theses. Moreover, Avicenna provides a lengthy and articulated argumentation for the β and γ theses, according to his usual mode of proving a tenet, namely by distinctions of possible cases, *reductiones ad absurdum* etc. The NEOB thesis somehow surreptitiously surfaces in this argumentative context, as the unexpected conclusion of a proof that, judging from its starting-point, was meant to corroborate the β thesis. Thus, properly speaking, no independent proof of the NEOB thesis is given.

Chapter VIII.4 is based on these two complementary and self-standing sections: the carefully proved β and γ theses, on the one hand; the unproved NEOB thesis and the negative theology ensuing from it, on the other. None of them totally prevails over the other, and the transition between them remains a shadowy point of Avicenna's thought.[14] As we are going to see in the following two parts, what immediately precedes the NEOB thesis (that is, the argumentations in support of the β thesis) and what immediately follows it (i.e., the explanation of the way in which God is the Abstract Existent) increase the uncertainty: in both places, what we presently read in the Cairo edition might be a reworking of Avicenna's original text, in the form of later interventions by Avicenna himself (first-person explanations), or of textual integrations by him or by his school (an alternative version of the β thesis).

2 First-Person Authorial Explanations

The formulation of the NEOB thesis in *Ilāhiyyāt* VIII.4 (see above, Text 2) is followed by a very special exegesis of Avicenna's text, in as much Avicenna himself takes the frontstage and speaks in first person, providing his own explanation

14 In general, chapter VIII.4 presents signs of a painstaking composition, in which Avicenna, in the course of a few lines, inserts digressions ("We return [to the previous discussion]", *wa-naʿūdu*, p. 344.10), and has second thoughts on the matters discussed ("We rather say, starting anew", *bal naqūlu min raʾsin*, p. 344.12).

of what he has stated immediately before. To this end, within a few lines, he explains a sentence of the NEOB thesis by means of two expressions at the first singular person ("The meaning of my statement", *maʿnà qawlī*, p. 347.12; "I mean about [the First]", *aʿnī fī* [*l-awwali*], p. 347.14) not attested elsewhere in the *Ilāhiyyāt*.

> Text 3: Avicenna, *Šifāʾ, Ilāhiyyāt* VIII.4 (Ibn Sīnā 1960, p. 347.12–15):
> *The meaning of my statement* "It is the Abstract Existent, with the condition of denying of It the other additional [descriptions]" (*maʿnà qawlī innahū muǧarradu l-wuǧūdi bi-šarṭi salbi sāʾiri l-zawāʾidi ʿanhu*) is not that It is the absolute comparticipated existent (*al-mawǧūd al-muṭlaq al-muštarak fīhi*),[15] if ever an existent having this attribute may be. For this [other existent] would not be the Abstract Existent (*al-mawǧūd al-muǧarrad*) with the condition of denying, but the existent without the condition of affirming.
>
> *I mean about* the First (*aʿnī fī l-awwali*) that It is the existent with the condition of not adding composition [of further descriptions with existence], whereas this other [existent] is the existent without the condition of [this] addition. For this reason, [the existent] that is universal (*kullī*) is predicated of all things, whereas that [Abstract Existent] is not predicated of what has addition,[16] and everything other than It has addition.

Cases of "authorial self-exegesis", conveyed by terms stemming from the Arabic root "to mean" (ʿ-*n*-*y*), are not limited to this passage or to chapter VIII.4, and can be found also elsewhere in the *Ilāhiyyāt*. With respect to the rest of the *Ilāhiyyāt*, however, chapter VIII.4 represents a remarkable case from various points of view. First, it displays a noteworthy concentration of Avicenna's standard self-explanations at the first plural person, in line with the sort of *pluralis maiestatis* that he normally adopts in this chapter as well as elsewhere in the *Ilāhiyyāt*: at least four such cases can be found in *Ilāhiyyāt* VIII.4, as it is printed in the standard Cairo edition, both before and after the explanation at

15 The reading *al-wuǧūdu al-muṭlaqu* in Ibn Sīnā 1960 has to be corrected in *al-mawǧūdu al-muṭlaqu* attested by mss.: Oxford, Bodleian Library, Pococke 125; Oxford, Bodleian Library, Pococke 110; and Leiden, Universiteitsbibliotheek, Or. 4—also on account of the reiterated occurrences of the term *mawǧūd* in the immediately following lines (cf. Bertolacci 2006, p. 535). For further information on these and the other manuscripts of Avicenna's *Ilāhiyyāt* quoted in the present contribution, see PhiBor 2014–2019.

16 The reading *wa-ḏālika lā yuḥmalu ʿalà kulli mā hunāka ziyādatun* in Ibn Sīnā 1960 has to be corrected in *wa-ḏālika lā yuḥmalu ʿalà mā hunāka ziyādatun* on the basis of a closer inspection of the manuscript evidence (cf. Bertolacci 2006, p. 535).

the first singular person ("Know that when we say (…) we do not mean (…)", *waʿlam annanā iḍā qulnā* (…) *fa-lā naʿnī* (…), p. 343.16–17; "We rather mean with our statement (…) that (…)", *lākinnā naʿnī bi-qawlinā* (…) *annahū* (…), p. 344.3–4; "The meaning of our statement (…) is (…)", *wa-maʿnà qawlinā* (…), p. 347.4; *fa-qawlinā* (…) *maʿnāhu* (…), p. 348.18–349.1). Second, Avicenna's explanations expressed in the first singular person in Text 3 ("*my* statement", "*I* mean about") are *hapax legomena* in the work.[17] Third, many of the points explained by Avicenna in chapter VIII.4 by means of these formulas (both at the first plural and at the first singular person) are entire sentences of his discourse ("statement", *qawl*), rather than single terms and concepts, as it is usually the case in the rest of the *Ilāhiyyāt*. In Text 3, for instance, Avicenna repeats almost *verbatim* a statement shortly preceding ("It is the Abstract Existent, with the condition of denying of It the other additional [descriptions]"), and takes care of clarifying what he means by providing its interpretation ("I mean about the First etc.").

In general, the high density of self-explanations, of different styles (first singular person; first plural person) and scopes (lemmatic; terminological), in chapter VIII.4 is remarkable, since it represents a unique case in the *Ilāhiyyāt*. Moreover, the explanations at the first singular person in Text 3 are connected with a doctrine and an expression that are equally exceptional, since they occur only here and nowhere else in the *Ilāhiyyāt*: the expression is "Abstract Existent" (*muǧarrad al-wuǧūd*), which, independently from its reference to God, can be found uniquely in Text 3. Though brief and cursory, Text 3 faces a fundamental issue. In fact, this passage shows a polemical intent by Avicenna, definable, broadly speaking, as "anti-Platonic": Avicenna is very carefully distinguishing the kind of existent he is speaking of here, which is devoid of any feature other than existence and is obtained by abstracting all possible further characterizations from its basic existence, from the notion of an existent whose existence is shared by all the concrete existents through participation, being in this way not dissimilar from a Platonic form. Avicenna calls this second type of existent "the absolute existent in which there is participation" (*al-mawǧūdu al-muṭlaqu al-muštaraku fīhi*): whereas the Abstract Existent that he proposes rests on the condition that all attributes other than existence are denied of

17 The expression "my statement" (*qawlī*) occurs only in this passage of the Cairo edition of the *Ilāhiyyāt*. Whereas the expression "I mean" (*aʿnī*)—used both as a bare equivalent to "that is" with a direct object, and as a more technical explanatory device ("By x I mean y", *aʿnī bi-* etc.)—is more frequent (see, for instance, VIII.1, p. 328.13; *Burhān* IV.4, p. 290.1; IV.10, p. 333.4), the present passage is the only attested occurrence of the phrase "I mean *about* x that it is y" (*aʿnī fī* etc.) in the *Ilāhiyyāt*. A sentence "I don't mean … I rather mean" (*lastu aʿnī … bal aʿnī*) occurs in *Nabāt* 4, p 15.18–19.

It, this absolute existent in which there is participation rests on the opposite condition that nothing besides existence is affirmed of it: had this existent a positive feature joined with its existence, it could not share its existence with the concrete existents that do not possess that specific feature and, as a result, it could not be the target of participation in an absolute way by all existents.[18] The fundamental divide between an "Aristotelian" and a "Platonic" way to the First Principle that Avicenna is facing in Text 3 justifies the great attention he pays to explaining himself as best as he can and to avoiding any possible misunderstanding. The reason why he resorts only in this case to explanations introduced by formulas at the first singular person remains, however, obscure. This shift to a different style of explanation may suggest that Text 3 belongs to a layer of the composition history of chapter VIII.4 different from that of the rest of the chapter.

A possible further occurrence of the same explanatory attitude analyzed here should attract our attention next, since it arguably points to another case of textual stratification. This explanation is attested by some manuscripts of the *Ilāhiyyāt* not considered in the Cairo edition, as well as by the indirect tradition of the work, at the beginning of another crucial passage of chapter VIII.4, namely the proof that Avicenna provides of the β thesis. Significantly, this time the explanation in question is expressed in a third way, different from the previous two just recalled.

18 Several factors concur to characterizing the position opposed here by Avicenna as *large loquendo* "Platonic" (at least to his eyes). First of all, the opposition abstraction vs. participation regarding the two types of existent calls to mind generally speaking the polarity between an Aristotelian and a Platonic approach to the issue. Second, the final reference to the existent in which there is participation as "universal" (*kullī*) sounds like a further resumption in the *Ilāhiyyāt* of Avicenna's polemic against the Platonic ideas considered as universals, already proposed in chapters V.1–2 and VII.2–3 (where the ideas are explicitly called "Platonic models"); Avicenna's doubt in our passage on the possibility that the existent in which there is participation can actually be found in reality ("if ever an existent having this attribute may be" he says) goes in the same direction. Finally, our NEOB passage is close to Avicenna's resumption of the eleventh aporia of Book Beta of Aristotle's *Metaphysics* at the start of our chapter VIII.4, whose target in Aristotle (and, on his footsteps, in Avicenna) is precisely the Platonic account of Being and One (Bertolacci 2004). A conception of the First Principle as pure being is variously attested in the Platonic tradition, as in Numenius of Apamea in the II c. AD (see on this Leinkauf 2002; I wish to thank an anonymous referee for having brought this point to my attention).

3 Possible Textual Accretions

3.1 *A Suspect Duplication of Proofs of the β Thesis*

As already remarked, in *Ilāhiyyāt* VIII.4 Avicenna provides arguments for the β and γ theses, whereas he simply states the NEOB thesis. A fundamental step of Avicenna's argumentation in favour of the β thesis is to show that all realities whose quiddity is not coincident with existence are caused, so that God, being uncaused, cannot have a quiddity distinct from existence. In the Cairo edition, the β thesis is first announced and later argued. The argumentation unfolds in a context, however, which is anomalous in more than one respect. First, the formulation of the β thesis to be proved (p. 344.10) precedes at long distance its proof (p. 346.13–347.15), from which it is separated by the formulation and proof of the γ thesis.[19] Second, the proof in question is two-fold, in so far as a main argument for the β thesis is preceded by a similar shorter, but incomplete, argument: the two arguments share topic, way of argumentation, and terminology, but are independent from one another and can be regarded as two proofs of the same tenet. Besides consisting of two similar arguments instead of one, the overall proof runs with the first, incomplete argument coming before the second, complete one. Finally, the proof of the β thesis by means of these two arguments ends with a conclusion which is phrased in NEOB terms and turns out to be the aforementioned NEOB thesis, rather than the β thesis.

These two proofs of the β thesis are interesting in several ways. To start with, they mark the transition from the β thesis to the NEOB thesis, since they are Avicenna's last words on the β thesis before the abrupt irruption of the NEOB thesis into the scene. In this way, they fall at a crucial juncture of chapter VIII.4. To prove the β thesis, Avicenna argues that existence, being distinct from essence or quiddity, necessarily follows this latter either on account of the quiddity itself, or on account of something else, namely a cause. Now, it is impossible that it follows the quiddity on account of the quiddity itself, since the quiddity, in order to be followed by existence, should already exist. What remains is that existence follows the quiddity on account of something else, i.e. the cause of existence, which shows that everything whose existence is distinct from quiddity is caused. The expected conclusion of this argumentation, on the basis of its starting point ("everything whose quiddity is other than that-ness is caused" in the second proof) would be that the First, in so far as it is not caused, has

19 The interposed part itself is not totally straightforward: the formulation of the γ thesis ("We say", *fa-naqūlu*, p. 344.11–12) is separated from its proof ("We say", *fa-naqūlu*, p. 345.6–346.12) by an intermediate discussion introduced by the sentence "We rather say anew" (*bal naqūlu min ra'sin*, p. 344.12–345.5).

no quiddity other than that-ness or existence, in line with the β thesis that the proof was meant to corroborate. In fact, however, the proof ends with an unexpected and unjustified conclusion formulated in NEOB terms, namely that the First has no quiddity (at all) and that It is (only) abstract existence. This shift, as signaled above, represents the most relevant doctrinal oscillation of the chapter.

Moreover, the two proofs convey the idea that existence is an accident of quiddity, being the only place of Avicenna's *Ilāhiyyāt* in which terms belonging to the Arabic root meaning "accident" (*ʿ-r-ḍ*) are used to express the relationship between existence and essence. The issue of the accidentality of existence with regard to essence will assume central importance in the later reception of Avicenna's philosophy, for example in the anti-Avicenna polemics by Averroes on this point, and the two proofs at hand provide fundamental evidence on the issue in Avicenna's masterpiece on metaphysics.[20]

A third reason of interest is that the first proof turns out to be a partial duplicate of the second main proof, with the possibility of being a later interpolation having explanatory aims. The shorter first proof, although it comes before the second one, hardly stands alone. It is acephalous, since it does not state the thesis to be proven. Moreover, it is truncated, i.e. it argues only for one ([i]) of the two sides of the distinction on which it is based ([i], [ii]), and displays no explicit conclusion, which can only be guessed.

The text of the first proof, as presented in the Cairo edition, does not fit its context. Especially the incipit of this passage, as reported in Table 3, is problematic. The main reason to doubt its soundness is the counterfactual initial hypothesis "if that-ness and existence were two things that occur accidentally" (*al-anniyya wa-l-wuǧūd law ṣārā ʿāriḍayni*). In fact, from a premise like this, assuming that the first proof agrees with the second not only about point [i] but also about point [ii], the following line of reasoning ensues: "If that-ness and existence were accidents of the quiddity, they would belong to the quiddity on account of a cause. But they are not accidents. Therefore, they do not belong to the quiddity on account of a cause". However, the conclusion of this *modus tollens* goes against Avicenna's intention, as it is manifested by the sec-

20 In Bertolacci 2013, p. 255–259, I have documented that, whereas *Ilāhiyyāt* VIII.4 is the only place of Avicenna's work in which Avicenna portrays the relationship between existence and essence in terms of the accidentality of the former with respect to the latter, the Latin translator of the *Ilāhiyyāt* resorts frequently to the verb *accidere* and the related noun *accidens* to express this same relationship also in front of other Arabic roots, thus justifying and reinforcing to the eyes of the Latin readers of the work the charge that Averroes addresses to Avicenna precisely on this point.

TABLE 3 Formulation and Proofs of the β thesis

***Formulation of the β thesis* (*p. 344.10*)** **We say that the First has no quiddity other than that-ness (*anniyya*)**	
***First Proof of the β thesis* (*as in the Cairo edition, p. 346.13–15*)**	***Second Proof of the β thesis* (*p. 346.15–347.15*)**
We say (*wa-naqūlu inna*):	We say (*wa-naqūlu inna*): everything having a quiddity other than that-ness is caused.
if that-ness and existence were two things that occur accidentally (*al-anniyya wa-l-wuǧūd law ṣārā ʿāriḍayni*) to the quiddity,	For you know that that-ness and existence, with regard to the quiddity that is external to that-ness, do not have the status of a constitutive entity, but are among the inseparable concomitants (*al-lawāzim*) [of the quiddity].
then either [i] they would accompany inseparably it [the quiddity] (*yalzamuhā*) on account of the [quiddity] itself, or [ii] on account of something external.	Therefore, either [i] they accompany inseparably (*yalzamu*) the quiddity because it is that [given] quiddity, or [ii] their accompanying inseparably it (*luzūmuhā*) happens because of something [else].
	The meaning of our expression (*maʿnà qawlinā*) "accompanying inseparably" (*luzūm*) is "following the existence",
	and an existent will follow only [another] existent.
[i] But it is impossible that [this] happens on account of the quiddity itself,	[i] Therefore, if that-ness follows the quiddity and accompanies inseparably it on account of [the quiddity] itself, then that-ness, in its existence, will follow [another] existence;
since what follows [something else] follows only [something] existent;	but everything that follows in its existence [another] existence, follows something that exists per se beforehand;
it will ensue (*yalzamu*), therefore, that the quiddity would have existence before its existence, which is impossible.	therefore, the quiddity will exist per se before its existence, which is contradictory.

TABLE 3 Formulation and Proofs of the β thesis (*cont.*)

***Formulation of the β thesis* (*p. 344.10*)** **We say that the First has no quiddity other than that-ness (*anniyya*)**	
***First Proof of the β thesis* (*as in the Cairo edition, p. 346.13–15*)**	***Second Proof of the β thesis* (*p. 346.15–347.15*)**
	[ii] It remains that existence belongs to it [the quiddity] from a cause. Therefore, everything that has a quiddity is caused. The rest of the things, other than the Necessary Existent, have quiddities. And it is these quiddities that in themselves are possible in existence, existence occurring accidentally (*yaʿriḍu*) to them externally. [*Expected β conclusion*: Hence the First has no quiddity other than that-ness] [*Actual NEOB conclusion*] Hence the First has no quiddity, and on the things that have quiddities existence (*wuǧūd*) emanates from It. Hence It is the Abstract Existent etc. (see Text 2, above)

ond proof, since the uncausedness of that-ness and existence squarely contradicts the doctrinal point that Avicenna makes in the second proof, i.e. their causedness.[21] Accordingly, the part of the second proof corresponding to this counterfactual hypothesis in the first proof is categorical and not hypothetical ("… that-ness and existence, with regard to the quiddity that is external to that-ness, do not have the status of a constitutive entity, but are among the inseparable concomitants [of the quiddity]"), an assertiveness corroborated by the retrospective reference to a previous place of the *Ilāhiyyāt* in which the tenet in question has been established ("For you know that (…)", possibly a ref-

21 From the syntactical point of view, a counterfactual hypothesis of this kind construed with a *law* not followed by a *lā-*, but by a *fa-*, might also look suspicious.

erence to the *locus classicus* of *Ilāhiyyāt* 1.5). The Cairo text of the first proof is hardly retainable as it is.

Another peculiarity of the first proof with respect to the second one is the emphatic occurrence of the issue of accidentality of existence at the beginning of the first proof (that-ness and existence as "two things that occur accidentally", *ʿāriḍayni*, to the quiddity), in comparison with its soberer appearance at the end of the second proof ("existence occurring accidentally (…)", *yaʿriḍu*, to the quiddity). In this respect, the first proof takes a much more explicit stance than the second does about a crucial and debated issue of Avicenna's ontology, within a general context of the proofs in which the notion of "accompanying inseparably" (root *l-z-m*) is deputed to express—in typical Avicennian terms—the existence-quiddity relationship, as it is the case also elsewhere in the *Ilāhiyyāt*.[22]

In the following sections, we will see alternative ways of reading the text and understanding the function of this elliptic and problematic first proof.

3.2 *The First Proof of the β Thesis: Manuscripts*

The first proof is transmitted in various forms in the manuscript tradition of the *Ilāhiyyāt*, many more than the scanty apparatus of the Cairo edition suggests. The manuscript tradition investigated to date offers various alternatives to the Cairo text. One of them is radical, in the sense that in a sample of ancient manuscripts and in a valuable witness of the *Ilāhiyyāt* as its Latin medieval translation the first proof is completely omitted. If the omission did not occur for mere mechanical reasons (both the first and the second proof in the Cairo edition start with the same sentence "We say", *naqūlu inna*, so as to allow an omission by homeoarchy), we can take it as a possible indication that this passage was originally lacking in Avicenna's text.

In the manuscripts which do not omit the proof, the crucial initial phrase "We say: if that-ness and existence were two things that occur accidentally" (*wa-naqūlu inna al-anniyyata wa-l-wuǧūda law ṣārā ʿāriḍayni*) is transmitted in three main other ways. Either it is introduced by the same verb "We say" printed in the Cairo edition, with some modification ("We rather say", *bal naqūlu*, and the like), followed by a sentence which is categorical affirmative, rather than

22 One wonders whether the stress on the accidentality of that-ness and existence at the beginning of the first proof may explain the presence of the counterfactual *law* in the Cairo text of it: if it can be proved that the reading *law* is a corruption of the original text of this passage, a reasonable guess would be that the corruption originated by the agency of someone who grasped the problematic character of the accidentality at stake and wanted to smooth it.

hypothetical ("We say: that-ness and existence are things that occur accidentally", *wa-naqūlu inna al-anniyyata wa-l-wuǧūda ʿāriḍāni*).[23] Or it has no introductory clause at all (be it "We say" or other). Or, most interestingly for the present purposes, it is introduced by the exegetical clause "Its/His meaning is that (…)" (*maʿnāhu anna*), which counts as a third type of exegetical device in chapter VIII.4, this time in the third singular person. This exegetical prop, in its turn, in the various manuscripts which report it, either precedes a hypothetical sentence like the one we find in the Cairo edition, or a categorical affirmative sentence like the one just recalled, or other types of sentences.

This chaotic divergence of readings requires, of course, an independent analysis, which cannot be provided here. Provisionally, we can notice that both the omission and the various versions of the text of the first proof recalled above are attested by very ancient witnesses of the work, so that the genesis of our proof, if it is not the result of the author's intervention, is to be placed very high in the transmission history of Avicenna's *Ilāhiyyāt*. For sure, the recurrence of exegetical motives also in a part of the manuscript tradition of this *locus vexatus* is worth emphasis, as a further attestation of interpretative concerns in our chapter, be they by Avicenna or by others. The indirect tradition of the *Ilāhiyyāt* opens the interesting possibility that, at least in this specific case, Avicenna's immediate disciples and circle of scholars may be part of the story.

3.3 *The First Proof of the β Thesis: Indirect Tradition*

The earliest readers and receptors of Avicenna's *Ilāhiyyāt* do not provide homogeneous information about the first proof of the β thesis. No evidence of it can be found in Bahmanyār Ibn al-Marzubān (d. XI c.), who posits a very succinct resumption of this part of chapter VIII.4 in his *Kitāb al-Taḥṣīl*.[24] Likewise, neither al-Ġazālī (d. 1111) nor Averroes (d. 1198) report the proof in their refutations of Avicenna's philosophy. By contrast, a second-generation disciple of Avicenna, al-Lawkarī, who lived between the eleventh and the twelfth

23 This is the reading attested by the two most ancient complete manuscripts of the *Ilāhiyyāt* presently known (Najaf, Maktabat al-Imām Amīr al-Muʾminīn, 3070, fol. 110r8–9; Tehran, Kitābḫānah-i Millī Malik, 1085, p. 250.7–8; a facsimile edition of the latter is available in Bertolacci-Dadkhah 2019), as well as by other codices. I have adopted this reading in Bertolacci 2012, p. 282 ("We say: that-ness and existence are two things that occur accidentally to the quiddity"), and in my Italian translation of the *Ilāhiyyāt* (Bertolacci 2007, p. 647; cf. Bertolacci 2006, p. 535) on the basis of ms. Oxford, Bodleian Library, Pococke 110.

24 Abū l-Ḥasan Bahmanyār Ibn al-Marzubān (d. 458/1066; the earlier date of 430/1038 is also given), *Kitāb al-Taḥṣīl*, ed. M. Muṭahharī, Tehran 1349/1971; 2nd printing, Intišārāt-i Dānišgāh-yi Tihrān, Tehran 1375Hš/1996, p. 570.11–13.

century, gives us valuable information on this proof.[25] In a work in which he quotes massively Avicenna's *Šifāʾ* (*Bayān al-ḥaqq bi-ḍamān al-ṣidq, Clarification of the Truth with the Guarantee of the Veracity*),[26] al-Lawkarī transmits a further account of our proof, which he apparently takes *verbatim* from his source. His *Bayān al-Ḥaqq* is coeval to the most ancient manuscripts of Avicenna's work presently known.

> Text 4: Abū l-ʿAbbās Faḍl Ibn Muḥammad al-Lawkarī (V–VI/XI–XII c.), *Bayān al-ḥaqq bi-ḍamān al-ṣidq. Al-Qism al-ilāhī*, ed. I. Dībāǧī, Tehran 1995, p. 286.3–6:
> Explanation (*tafsīr*)—Its/His meaning is that (*maʿnāhu anna*), since that-ness and existence come [to belong] to the quiddity (*al-anniyyata wa-l-wuǧūda lammā* [?] *ṣāra li-l-māhiyyati*), then either [i] they accompany inseparably it [the quiddity] on account of the [quiddity] itself, or [ii] on account of something external. [i] But it is impossible that that [this] happens on account of the quiddity itself, since what follows [something else] follows only [something] existent; it will ensue, therefore, that the quiddity would have existence before its existence, which is impossible.—End of explanation (*tamma l-tafsīr*).

This passage is clearly a quotation of our first proof, not only on account of the similarity of the content, but also because in the *Bayān al-ḥaqq* the reported passage is immediately preceded and followed by al-Lawkarī's report of what precedes and what follows the first proof in the Cairo edition. In other words, al-Lawkarī is quoting our proof in the framework of a context identical to the one conveyed by the Cairo edition, within a chapter of the *Bayān al-ḥaqq* which, from its title until its last line, is the mirror image of *Ilāhiyyāt* VIII.4. The wording of al-Lawkarī's report presents problems of its own, which cannot be solved here, and the reading proposed above is my tentative reconstruction of a problematic passage.[27] The causal sentence proposed ("since that-ness and

25 Marcotte 2006, p. 133–157; Janssens 2012.

26 Abū l-ʿAbbās Faḍl Ibn Muḥammad al-Lawkarī, *Bayān al-ḥaqq bi-ḍamān al-ṣidq. Al-Qism al-ilāhī*, ed. I. Dībāǧī, Tehran 1995 (also published in *Islamic Thought. Series of Texts Studies and Translations. II*, [International Institute of Islamic Thought and Civilizations] Kuala Lampur n.d.). Prior to the section of metaphysics, also the section of logic of this work has been edited: *Bayān al-Ḥaqq bi-ḍamān al-ṣidq* (*Clarification of the Truth with the Guarantee of the Veracity*). *Al-Manṭiq I, al-Madḫal*, ed. I. Dībāǧī, Tehran 1986 (also published in *Islamic Thought. Series of Texts Studies and Translations. II*, ISTAC [International Institute of Islamic Thought and Civilizations], Kuala Lampur 1993–1994).

27 In the Introduction of the Logic section, p. 107–108, three manuscripts of the work are

existence come [to belong] to the quiddity") provides an interesting way-out of the riddles of the puzzling hypothetical *law ṣārā* clause printed in the Cairo edition, but remains provisional, in the wait that future research may give final assessment to this crucial passage of al-Lawkarī's work and of the *Ilāhiyyāt*. Another difference with respect to the text of the first proof as it is printed in the Cairo edition is the absence of the participle "things that occur accidentally" (*ʿāriḍayni*) as a qualification of that-ness and existence when they are said to belong to the quiddity in the initial sentence.[28]

These problems apart, and most importantly for the present purposes, al-Lawkarī's report of the proof corroborates the existence of an early tradition in which the proof is introduced by the explanatory formula "Its/His meaning is that (…)" (*maʿnāhu anna*). The fundamental issue is: as regards this formula, shall we understand "Its meaning" or "His meaning", both in this passage of the *Bayān al-ḥaqq* and in the manuscripts of the *Ilāhiyyāt* mentioned above? In other words, does the pronominal suffix *-hu* in the expression *maʿnāhu* mean "its", namely the meaning of a statement of Avicenna, or "his", namely Avicenna's intended meaning? In Arabic, both possibilities are open. In the former case, Avicenna himself might have originated this explanation, whereas in the latter case we could imagine some early readers of the proof (most probably Avicenna's own disciples) as authors of the explanation.

The understanding "its" might represent a third version of the self-explanations by Avicenna noticed above (section 2), some of which are expressed in the first plural person by way of *pluralis maiestatis*, some others in the first singular person. In this possible third instance of Avicenna's self-explanation, Avicenna would not underscore the authorial nature of the explanation, and would refer

---

mentioned: ms. Tehran, Kitābḫānah-i Markazī-yi Dānišgāh-i Tihrān 250 (siglum ص [Ṣ]); ms. Tehran, Kitābḫānah-i Dāniškādah-i Ilāhiyyāt-i Dānišgāh-i Tihrān 695D (siglum ت [T]); and ms. Tehran, Kitābḫānah-i Mağlis-i Šūrā-yi Islāmī 4081 (siglum س [S]). In all of them, Text 4 presents the reading لم صار, in replacement of which I propose the reading لما صار (*lammā ṣāra*). The manuscript reading لم صار might be read as an interrogative clause (*li-ma ṣāra*), "for what reason did/do [that-ness and existence] come [to belong to the quiddity]?", which is however hardly affordable in the syntactic context of Text 4. The clause لم يصار that one reads in the current edition of Lawkarī's work remains obscure to me as to its precise morphology and meaning, and I tend to regard it as a misprint. The reading لم صارا (dual form of the verb) can be found in some manuscripts of the corresponding passage of the *Ilāhiyyāt* (ex. gr. ms. Iran, Rasht, Kitābḫānah-i Millī (form.: Kitābḫānah-i ʿUmūmī-yi Ğamʿiyyat-i Kitābḫānah-i Našr-i Farhang), 37, p. 307.2). I am grateful to Mohammad Javad Esmaeili for having shared with me images of the above mentioned manuscripts of the *Bayān al-Ḥaqq*.

28 The same absence of *ʿāriḍayni* can be noticed in some manuscripts of the *Ilāhiyyāt*: ex. gr. Oxford, Bodleian Library, Pococke 125, fol. 349^{r}.

to his own statement directly and neutrally, without emphasizing that *his* statement is at stake. On the other hand, the absence of authorial emphasis in the present case (i.e. the lack of Avicenna's references to himself, either in the first singular or first plural person) is compatible with an explanation made by someone other than Avicenna. This second line of interpretation is the only viable, of course, if we adopt the understanding "his", paving the way to Avicenna's disciples as authors of the gloss. The manner in which al-Lawkarī introduces and concludes his quotation of Text 4 sheds further light on this issue.

3.4 *The First Proof of the β Thesis as a Complement of the Second Proof*

Al-Lawkarī's way of quoting the first proof of the β thesis in Text 4 is worth noticing. In the current printing of the *Bayān al-ḥaqq*, this proof is presented as an "explanation" (*tafsīr*): two occurrences of this term mark both the beginning and the end of al-Lawkarī's report of the portion of the *Ilāhiyyāt* that hosts the first proof.[29] In this way, al-Lawkarī emphasizes the exegetical character of this proof, already conveyed by the formula "Its/His meaning is that (…)" that he finds at the beginning of this proof in the manuscript of the *Ilāhiyyāt* from which he quotes, without adjudicating whether this alleged gloss is made by Avicenna himself or by someone else. What is sure is that al-Lawkarī does not adopt a similar device for any explanation provided by Avicenna in *Ilāhiyyāt* VIII.4, and by encapsulating the present passage within the two mentions of "explanation", he secludes it as a sort of "para-text".

The most likely reference of this para-text is the part of chapter VIII.4 immediately following Text 4 both in the *Bayān al-ḥaqq* and in the Cairo edition of the *Ilāhiyyāt* (VIII.4, p. 346.15–347.9), namely the second proof of the β thesis, of which it represents a shorter version, as we have seen. The elliptic nature of the first proof and its partial coincidence with the second proof, documented above, allows the supposition that the former is an integration of the latter.[30] A confirmation of this supposition comes from a synopsis of the two proofs. Albeit similar in structure, terminology, and purport, the two proofs show significant doctrinal differences. The most relevant one regards the principle upon which the two proofs rest: in the second proof, this principle is expressed as

29 The reading *tafsīr*, printed in the edition of the *Bayān al-ḥaqq*, is clearly spelled by ms. Ṣ both at the beginning and at the end of the present passage. Ms. T appears to read *taġayyur* ("modification") in both places (the apparatus of the edition wrongly reports *taʿayyun* in the second place). Ms. S looks to read *fa-fassara* ("He commented") or *taġayyur* at the beginning, and *tafsīr* or *taġayyur* at the end.

30 What precedes Text 4 in the *Bayān al-ḥaqq*, by contrast, as in the *Ilāhiyyāt*, is a lengthy argumentation in support of the γ thesis, which does not bear any tight relationship with the first proof of the β thesis in Text 4.

"an existent will follow only [another] existent" or "everything that follows in its existence [another] existence, follows something that exists per se beforehand", whereas in the first proof it is "what follows [something else] follows only [something] existent". As formulated in the second proof, with its emphasis on the existence both of what follows and of what is followed, the principle is surely efficacious, since it leads to the absurd conclusion that the quiddity, in order to be followed by that-ness and existence, must exist beforehand, but it is somehow problematic, since it implies that that-ness and existence, in so far as they follow the quiddity, are existents and bearers of existence themselves, with the frightening possibility of a *regressus ad infinitum* in existence on their side.[31] In this respect, the first proof simplifies and smooths the argument of the second, in so far as it puts the requirement of existence only on the side of what is followed (i.e quiddity), not on the side of what follows (i.e. that-ness and existence).

But if this is really the case, i.e. if the first proof is actually meant to complement the second, we would then be in front of an integration somehow "out of place", which precedes, rather than following, the text it is meant to join, both in the *Bayān al-ḥaqq* and—if we trust al-Lawkarī's report—in the Cairo edition of the *Ilāhiyyāt*. Such a misplacement can most easily be accounted for on codicological grounds. Different scenarios can be envisaged. We can suppose, for example, that the first proof was originally in the main text of an authoritative manuscript of the *Ilāhiyyāt*, before the second proof, as a deleted part of chapter VIII.4, and that some copyist mistakenly overlooked its deletion marks and copied it in its present position, namely before the second proof, along with the rest of the chapter. In this perspective, we are entitled to think that the first proof was Avicenna's first unfinished account of the proof of the β thesis, which he soon crossed out in favour of the second proof, but which remained under deletion marks in his autograph of the work, exposed to the risk of being incorporated into later copies of it, as it actually happened in part of the manuscript tradition presently known.

Alternatively, we can suppose that the first proof was originally written in the margin of an ancient and valuable manuscript of the *Ilāhiyyāt*, in proximity of the second proof and as a gloss of this latter, being later incorporated into the main text of the copy of this manuscript, not after the second proof but mistakenly before it. It cannot be excluded that the glossator at stake was Avicenna himself: in light of the authorial revisions that his writings underwent, we are

31 When applying this principle during the second proof, Avicenna significantly employs the expression "in its existence" in reference to that-ness, when this latter follows the quiddity.

entitled to suppose that a marginal addition or clarification in his autograph of the *Ilāhiyyāt* passed into a part of the manuscript tradition. On the other hand, we cannot rule out the agency of some very early "commentator" of his writings. Contrary to the current scholarly opinion according to which only Avicenna's *Kitāb al-Išārāt wa-l-tanbīhāt* (*Book of Pointers and Reminders*) was commented upon in the first generations of scholars after Avicenna, incipient research is bringing to light early exegetical practices regarding the *Šifāʾ*.[32] The *Ilāhiyyāt* is a case in point: the most ancient known manuscript of the work (Najaf, Maktabat al-Imām Amīr al-Muʾminīn, 3070, copied in 1102–1103) already shows traces of exegesis inserted into the text ("external commentary", *šarḥ ḫāriǧ*), which are not dissimilar in pattern from the explanation reported by al-Lawkarī.[33] Similar exegetical concerns about the *Ilāhiyyāt* can be found in works of the first decades of the 12th century.[34]

It is hard to decide which alternative is the correct one. Much depends on how the beginning of the first proof should be read, i.e. whether "We say" as in the Cairo edition (a situation compatible with the first scenario envisaged above), or "Its/His meaning" as in al-Lawkarī (a reading which favours the second scenario). Text 4 points towards the second direction, suggesting that the first proof of thesis β was a later explanation of Avicenna's original text. More specifically, the *Bayān al-ḥaqq* looks to witness a stage of the transmission of the *Ilāhiyyāt* in which the marginal annotation had already been inserted into the manuscript (or manuscripts) of the *Ilāhiyyāt* consulted by al-Lawkarī,

32 Di Vincenzo 2018.

33 Foll. 67^{r}, lin. 20–68^{r}, lin. 33. The passage, regarding *Ilāhiyyāt* III.10, is marked by *intahà* signs at the beginning and at the end: it is named "external commentary" (*šarḥ ḫāriǧ*) at the beginning, and it ends with the expression "It goes back to the text" (*ʿāda ilà al-aṣl*). Within it, Avicenna's text is commented in lemmatic form, with lemmata signaled by expressions like "With his statement (…) he [Avicenna] indicates (…)" (*qawluhū* (…) *yuširu bihī ilà* (…)), "This is the meaning of his statement" (*fa-hāḏā maʿnà qawlihī*), and "He says" (*fa-qāla*, or *qāla*). In another place (fol. 60^{v}), the manuscript reports what looks like a gloss to the Cairo text of *Ilāhiyyāt* II.3, also included within *intahà* signs, which starts with "I rather say (…)" (*bal aqūlu*): this expression is similar to the "We rather say" (*bal naqūlu*) that is found at the beginning of the first proof of thesis β in some manuscripts of *Ilāhiyyāt* VIII.4, as mentioned above. I am grateful to Silvia Di Vincenzo and Stefano Di Pietrantonio, cooperators of the project PhiBor 2014–2019, for having brought these passages to my attention. Silvia Di Vincenzo is planning to publish the text of the former passage in a forthcoming publication.

34 In Rukn al-Dīn Ibn al-Malāḥimī (d. 1141)'s *Tuḥfat al-mutakallimīn fī l-radd ʿalā l-falāsifa* (*Gift for the Theologians in Refutation of the Philosophers*), the three explicit quotations of the *Šifāʾ* come from the *Ilāhiyyāt*. One of them (p. 120^{17} ff.) deals with a criticism that a later scholar addresses to Avicenna about an alleged inconsistency of his argumentation in *Ilāhiyyāt* IX.2 (p. 389.4 ff.; p. 388.8 ff.).

but still preserved clear traces of its original status of marginal gloss.[35] In this perspective, the aforementioned passage of the *Bayān al-ḥaqq* deserves to be attentively considered as a possible piece of evidence for the ongoing dossier of Avicenna's authorial revisions of the *Ilāhiyyāt* or of the early exegesis of this work.

Whatever the case, the absence of the first proof in the Latin translation (XII century) and in other early manuscripts of the *Ilāhiyyāt* might reveal, rather than a mechanical loss of a passage in these *testimonia*, a stage of the history of our text that antecedes the undesired presence in it of the first proof, either as a deleted part of the text, or as a *marginale* of it.

3.5 *Avicenna and His School: The Evidence of Chapter VIII.4*

What we can infer from the above analysis is that chapter VIII.4 of the *Ilāhiyyāt*, as we read it in the Cairo edition, preserves traces of school discussions. The evidence analyzed in section 2 shows that Avicenna possibly wrote a part of this chapter having his disciples in mind, if not physically in front of him, to whom he addressed his self-explanations in a didactic and dialogical context. Section 3 documents that these same disciples might have continued to unravel the difficulties of this key-chapter of the master's metaphysics also on their own, without the master or after his death. In fact, we are informed that the issue of God's essence, the central topic of chapter VIII.4, was debated within Avicenna's circle.[36] If this hypothesis should be corroborated by future research, one could envisage an ideal three-layer structure of the text of the

35 The alternative hypothesis that al-Lawkarī was reading the marginal annotation as a real *marginale* in his own manuscript of the *Ilāhiyyāt* and that he misplaced it in the *Bayān al-ḥaqq* precisely where it is now found in other manuscripts of Avicenna's work, sounds unlikely. Even less likely is the hypothesis that al-Lawkarī himself originated the explanation at stake, thus influencing an entire branch of the later manuscript tradition of the *Ilāhiyyāt*: since the *Bayān al-ḥaqq* is a free paraphrase of the *Šifāʾ*, in which the text of Avicenna's work is frequently adapted rather than *verbatim* copied, he could have made and inserted this gloss with respect to *Ilāhiyyāt* VIII.4 without any need of noticing that this was an explanation made by someone (in fact, by him).

36 The aforementioned Bahmanyār Ibn al-Marzubān, in the *Kitāb al-Taḥṣīl*, p. 570.11–13, holds at the same time that God has no quiddity (*māhiyya*) and that God's essence (*ḥaqīqa*) is "what is without name" (or that God has an essence without name, Janssens 2003, p. 191, n. 42; Janssens notices a parallel of this contention in Avicenna's *Taʿlīqāt*, *Annotations*, Ibn Sīnā 1974, p. 185.15–16, and 185.26). For the issues revolving around "necessary-ness" (*wāǧibiyya*) as a possible way of describing God's essence in Avicenna's *Mubāḥaṯāt* (*Discussions*) and in the later Avicennian tradition, see Zamboni 2020 and the bibliography quoted therein. It is worth noticing that the *Mubāḥaṯāt* contain a "synopsis" (*talḫīṣ*) of the *Ilāhiyyāt* ascribed to Bahmanyār (see Ibn Sīnā 1992, §§ 799–817; Reisman 2002, p. 43, and Appendix F, I.B.c.2, p. 293; II, p. 300). This synopsis randomly covers excerpts of the

Ilāhiyyāt in this chapter: i) the original text of Avicenna, with some of his self-explanations (those at the first plural person, surely authorial); ii) the text of Avicenna with some superadded self-explanations by Avicenna (those at the first singular person, equally authorial), as a follow-up of school discussions; iii) the text of Avicenna with the self-explanations of the master plus the glosses of the disciples (like the possible non-authorial explanation reported by al-Lawkarī), as the result of ensuing debates. This glimpse of Avicenna as a master "within his classroom", and of his teaching as a peer-reviewed process, in chapter VIII.4 of the *Ilāhiyyāt* alerts us of the possibility of finding traces of this same synergy also elsewhere in Avicenna's masterpiece, and helps clarifying the dynamics at work within the so-called "school" of Avicenna and the role of this latter as *primus inter pares* among his disciples.[37]

The articulated scenario emerging from the previous pages recommends some prudence as to the doctrinal tenets that we can surely ascribe to Avicenna in *Ilāhiyyāt* VIII.4. As we have seen, the argumentative structure of chapter VIII.4 resembles at times that of Chinese boxes, in which different theses coexist, intersperse, and replace one another. In this multifarious context, the NEOB thesis, crucial for the present purposes, makes a fugacious, unexpected, and transient apparition, within a chapter which focuses beforehand on theses β and γ and switches immediately afterwards to the *theologia negativa* resulting from the NEOB thesis. The argumentative path leading to this abrupt and unforeseen NEOB thesis is affected by a textual uncertainty which requires careful philological investigation, since exegetical efforts by Avicenna's immediate interlocutors or later readers might have been incorporated into the text of the chapter as we read it in the current Cairo edition. The NEOB thesis itself is commented *a posteriori* by Avicenna in a very special and unprecedented way, i.e. by means of clarifications at the first singular person, which accrue over his more usual explanations at the first plural person, anomalously frequent in chapter VIII.4. The coexistence in chapter VIII.4 of the self-explanations that occur only here in the entire *Ilāhiyyāt*, namely those at the first singular person in application to the NEOB thesis, with Avicenna's standard modes of self-explanation in the work, sheds some suspicious light on the former as possible later authorial interventions. In this situation, any clear-cut statement about the precise extent of Avicenna's recourse to the *Liber de causis* in the NEOB thesis of chapter VIII.4 of the *Ilāhiyyāt* should be advanced cautiously.

Ilāhiyyāt, which span from chapter I.2, p. 13.12, until chapter VIII.4, p. 346.12, exactly the point of chapter VIII.4 where the first proof of the β thesis starts.

37 On the circle of scholars who gathered around Avicenna, see al-Rahim 2018.

4 Conclusion

The alleged recourse to the *Liber de causis* in chapter VIII.4 of Avicenna's *Ilāhiyyāt* is a paradigmatic exemplification of two main aspects of Avicenna's philosophy: on the one hand, his comprehensive and original use of sources; on the other hand, the vicissitudes of composition and transmission of his philosophical works (in the present case, of his main work on metaphysics). In the former respect, Avicenna's possible citation of proposition VIII[IX] of the *Liber de causis* enters in a wider and full-fledged doctrinal system in which the clear-cut thesis possibly drawn from the *Liber de causis* (God does not have any essence at all and is only existence) coexists on equal foot with more nuanced and originally Avicennian theses (God does not have any essence other than existence, or God does not have any essence other than necessary existence) and is inserted into an anti-Platonic setting of Aristotelian origin. In the latter respect, significant textual elements, which only a sort of "stratigraphic" philological analysis is able to disclose, hint at the possibility that this pivotal chapter of the *Ilāhiyyāt*, as we read it in the current edition, might represent the cooperative result of a living network of thinkers: in this kind of "dialogical" setting, the doctrines of the *Šayḫ al-raʾīs* are explained by him and commented upon by his school, and explanatory remarks are added both by Avicenna himself to his own exposition, and by the disciples to their master's statements.

The precise channels and ways of Avicenna's reception of the Neoplatonic sources in general, and of the *Liber de causis* in particular, have to be properly assessed. More specifically, once it is assumed that he did make recourse to the *Liber de causis*, we should ask whether he accessed this work directly or indirectly: if his access was direct, it remains to be ascertained in which form it occurred; if it was indirect, through which mediation it took place.[38] On the other hand, in a complementary way, the text of Avicenna's *Ilāhiyyāt* upon which we can test the amount and degree of his recourse to the *Liber de causis* is still imperfectly known and is far from being ultimately established.

For the time being, it can be confidently stated that, if *Ilāhiyyāt* VIII.4 is really the prototype of Avicenna's dependence on the *Liber de causis*, then the entire issue of Avicenna's recourse to this important specimen of the Arabic Neoplatonism deserves to be placed under the rubric of his "assimilation" of the received philosophical tradition, as an ingredient of his aspiration towards

38 Wakelnig 2007, p. 457–469, for example, documents that the version of the *Liber de causis* used by Abū l-Ḥasan al-ʿĀmirī (d. 992) is longer than the current one. For some hints of Avicenna's likely use of a version of the *Liber de causis* different from the one edited by Thillet, Oudaimah 2001–2002, see above, n. 7.

a more encompassing and more personal system of thought. Conversely, the topic of Avicenna's reliance on the *Liber de causis* cannot be properly faced without addressing the issue of the possible multiple recensions of Avicenna's works, and of the impact of the members of Avicenna's school on the editing of the works of the master, an issue that recent scholarship on Avicenna is bringing to the fore.[39]

Acknowledgements

I am very grateful to Dragos Calma and all the participants of the conference *Les traditions grecques, arabes et latines des Éléments de Théologie et du Livre des causes*, organized by Dragos Calma and Marc Geoffroy, with the assistance of Olivier Boulnois and Philippe Hoffmann (Paris, April 2016), for the invaluable remarks on a first draft of the present paper. Research related to this paper was also presented in Scuola Normale Superiore di Pisa in June 2016, in the framework of a workshop held by Rüdiger Arnzen ("On the Editorial Technique of Medieval Arabic Philosophical Texts"), to whom my sincere thanks go for the useful feedback received on that occasion, as well as on the final draft of the present article. I wish to pay to the late Marc Geoffroy, organizer of the aforementioned conference and generous inspirer of my research on countless occasions, a heartfelt tribute of professional esteem and personal gratitude.

Bibliography

Manuscripts

Leiden, Universiteitsbibliotheek
Golius 209.
Or. 4.
Najaf, Maktabat al-Imām Amīr al-Mu'minīn, 3070.
Oxford, Bodleian Library, Pococke
110.
125.
Rasht, Kitābḫānah-i Millī, 37.
Tehran, Kitābḫānah-i
Millī Malik, 1085.

39 Bertolacci 2012b; Bertolacci 2017; Di Vincenzo 2017.

Dāniškādah-i Ilāhiyyāt-i Dānišgāh-i Tihrān 695D.
Maǧlis-i Šūrā-yi Islāmī 4081.
Markazī-yi Dānišgāh-i Tihrān 250.

Primary Sources

Abū l-ʿAbbās Faḍl Ibn Muḥammad al-Lawkarī, *Bayān al-Ḥaqq bi-ḍamān al-ṣidq* (*Clarification of the Truth with the Guarantee of the Veracity*). *Al-Manṭiq 1, al-Madḫal*, I. Dībāǧī (ed.), Tehran 1986 (also published in *Islamic Thought. Series of Texts Studies and Translations. 11*, Kuala Lampur, ISTAC [International Institute of Islamic Thought and Civilizations], 1993–1994).

Abū l-ʿAbbās Faḍl Ibn Muḥammad al-Lawkarī, *Bayān al-Ḥaqq bi-ḍamān al-ṣidq. Al-Qism al-ilāhī*, I. Dībāǧī (ed.), Tehran 1995 (also published in *Islamic Thought. Series of Texts Studies and Translations. 11*, Kuala Lampur, ISTAC [International Institute of Islamic Thought and Civilizations], n.d.).

Abū l-Ḥasan Bahmanyār Ibn-al-Marzubān, *Kitāb al-Taḥṣīl*, M. Muṭahharī (ed.), Tehran 1349/1971; 2nd printing, Tehran, Intišārāt-i Dānišgāh-yi Tihrān, 1375Hš/1996.

Al-Aflāṭūniyya al-muḥdaṯa ʿinda l-ʿArab, ed. ʿA. Badawī, *Pseudo-Aristotle*, Cairo, Wakālat al-Maṭbūʿāt, 1955; third edition, 1977, p. 1–33.

(Avicenna) Ibn Sīnā, *Al-Šifāʾ, al-Ilāhiyyāt* (*1*), ed. Ǧ.Š. Qanawatī, S. Zāyid; *Al-Šifāʾ, al-Ilāhiyyāt* (*2*), ed. M.Y. Mūsā, S. Dunyā, S. Zāyid, Cairo, al-Hayʾa al-ʿāmma li-šuʾūn al-maṭābiʿ al-amīriyya, 1960.

(Avicenna) Ibn Sīnā, *Al-Šifāʾ, al-Manṭiq, al-Burhān*, ed. A. ʿAfīfī, Cairo, al-Maṭbaʿa al-amīriyya 1956.

(Avicenna) Ibn Sīnā, *Al-Šifāʾ, al-Ṭabīʿiyyāt, al-Nabāt*, ed. ʿA. Muntaṣir, S. Zāyid, ʿA. Ismāʿīl, al-Hayʾa al-ʿāmma li-šuʾūn al-maṭābiʿ al-amīriyya, Cairo 1965.

(Avicenna) Ibn Sīnā, *Libro della guarigione. Le cose divine* di Avicenna (Ibn Sīnā), ed. A. Bertolacci, Torino, UTET.

(Avicenna) Ibn Sīnā, *The Metaphysics of the Šifāʾ. Facsimile Edition of MS Malek Library (Tehran) 1085, Dated 509H/1115*. With Introductions in English and Persian by A. Bertolacci and G. Dadkhah, Mazda Publishers, Costa Mesa (CA) 2019.

(Avicenna) Ibn Sīnā, *Taʿlīqāt*, ed. ʿA. Badawī, Al-Hayʾa al-miṣriyya al-ʿāmma li-l-kitāb, Cairo, 1973.

(Avicenna) Ibn Sīnā, *Mubāḥaṯāt*, ed. M. Bīdārfar, Maṭbaʿat-i Amīr, Qom, 1992.

Liber de causis: O. Bardenhewer, *Die pseudoaristotelische Schrift* Ueber das reine Gute *bekannt unter dem Namen* Liber de causis, Freiburg im Breisgau, Herder'sche Verlag, 1882 [repr. Minerva, Frankfurt am Main], 1961.

Taylor, R.C., *The* Liber de causis (kalām fī maḥḍ al-khair): *A Study of Medieval Neoplatonism*, Ph.D. Dissertation, University of Toronto, 1981.

P. Thillet, S. Oudaimah, "Proclus Arabe. Un nouveau *Liber de causis*?", in *Bulletin d'études orientales*, 53–54 (2001–2002), p. 293–367.

Rukn al-Dīn Ibn al-Malāḥimī al-Khʷārazmī, *Tuḥfat al-mutakallimīn fī l-radd ʿalā l-falāsifa*, ed. Hasan Ansari, Wilferd Madelung, Tehran-Berlin, Iranian Institute of Philosophy-Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008.

PhiBor (2014–2019), ERC FP7 Advanced Grant 2013 "Philosophy on the Border of Civilizations and Intellectual Endeavours: Towards a Critical Edition of the Metaphysics (Ilahiyyat of Kitab al-Shifa') of Avicenna (Ibn Sina)" (PhiBor), Scuola Normale Superiore di Pisa, IMT School For Advanced Studies, Lucca, http://www.avicennaproject.eu/.

Secondary Sources

Bertolacci, A. (2004), "The Reception of Book B (Beta) of Aristotle's *Metaphysics* in the Ilāhiyyāt of Avicenna's *Kitāb al-Šifāʾ*", in J. McGinnis, with the assistance of D.C. Reisman (eds), *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam. Proceedings of the Second Conference of the Avicenna Study Group*, Leiden / Boston, Brill, p. 157–174.

Bertolacci, A. (2006), *The Reception of Aristotle's* Metaphysics *in Avicenna's* Kitāb al-Šifāʾ: *A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Leiden / Boston, Brill.

Bertolacci, A. (2007): see Avicenna.

Bertolacci, A. (2012), "The Distinction of Essence and Existence in Avicenna's *Metaphysics*: The Text and Its Context", in F. Opwis, D.C. Reisman (eds), *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, Leiden / Boston, Brill, p. 257–288.

Bertolacci, A. (2012a), "A Hidden Hapax Legomenon in Avicenna's *Metaphysics*: Considerations on the Use of *Anniyya* and *Ayyiyya* in the *Ilāhiyyāt* of the *Kitāb al-Šifāʾ*", in A.M.I. van Oppenraay, with the collaboration of R. Fontaine (eds), *The Letter before the Spirit. The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle*, Leiden / Boston, Brill, p. 289–309.

Bertolacci, A. (2012b), "How Many Recensions of Avicenna's *Kitāb al-Šifāʾ*?", in *Oriens*, 40.2, p. 275–303.

Bertolacci, A. (2017), "The Latin Translation and the Original Version of the *Ilāhiyyāt* (*Science of Divine Things*) of Avicenna's *Kitāb al-Šifāʾ*", in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 28, p. 481–514

Bertolacci, A. (2017a), "Is God a Substance According to Avicenna?", paper presented at the International Conference of the Aquinas and the Arabs International Working Group, *Creation and Artifice in Medieval Theories of Causality*, The Warburg Institute, University of London, 1–2 June 2017 (org. C. Burnett, R. Taylor).

Bertolacci, A., Dadkhah, G. (2019): see Avicenna 2007.

D'Ancona, C. (1995), *Recherches sur le* Liber de causis, Paris, Vrin.

D'Ancona, C. (2000), "Avicenna and the *Liber de causis*: A Contribution to the Dossier", in *Revista Española de Filosofía Medieval* 7, p. 95–114.

De Haan, D. (2020), *Necessary Existence and the Doctrine of Being in Avicenna's* Metaphysics of the Healing, Leiden-Boston, Brill.

Di Vincenzo S. (2017), "Is There a *Versio Vulgata* of Avicenna's *Kitāb al-Šifā'*? On the Hypothesis of a Double Recensio of *Kitāb al-Madḫal*", in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 28, p. 29–70.

Di Vincenzo, S. (2018), "Early Exegetical Practice on Avicenna's *Šifā'*: Faḫr al-Dīn al-Rāzī's Marginalia to Logic", in *Arabic Sciences and Philosophy*, 28.1, p. 31–66

Endress, G., Gutas, D. (eds) (2002), *A Greek and Arabic Lexicon: Materials for a Dictionary of the Mediæval Translations from Greek into Arabic*, vol. I, Leiden, Brill.

Janos, D. (2020), *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity*, Berlin, De Gruyter.

Janssens, J. (2003) "Bahmanyâr ibn Marzubân: a faithful disciple of Ibn Sînâ?", in D.C. Reisman with the assistance of A.H. Al-Rahim (eds), *Before and after Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, Leiden, Brill, p. 177–197.

Janssens, J. (2012), "Al-Lawkarī's Reception of Ibn Sīnā's Ilāhiyyāt", in D.N. Hasse, A. Bertolacci (eds), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's* Metaphysics. *Proceedings of the Conference held at Villa Vigoni* (*Menaggio, Como*)*, 2–6 July 2008*, Berlin, De Gruyter, p. 7–26.

Leinkauf, T. (2002), "Die Bestimmung des höchsten Prinzips als reines Sein—(Porphyrios), Victorinus, Boethius", in M. Erler, Th. Kobusch (eds), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur spätaniken Denkens*, München-Leipzig, De Gruyter, p. 63–97.

Marcotte, R.D. (2006), "Preliminary Notes on the Life and Work of Abū l-'Abbās al-Lawkarī (d. ca. 517H/1123)", in *Anaquel de Estudios Árabes* 17, p. 133–157.

al-Rahim, A.H. (2018), *The Creation of Philosophical Tradition. Biography and the Reception of Avicenna's Philosophy from the Eleventh to the Fourteenth Century* A.D., Wiesbaden, Harrasowitz.

Reisman, D.C. (2002), *The Making of the Avicennan Tradition: The Transmission, Contents, and Structure of Ibn Sīnā's* al-Mubāḥaṯāt (The Discussions), Brill, Leiden.

Serra, G. (1975), "Alcune osservazioni sulle traduzioni dall'arabo in ebraico e in Iatino del *De generatione et corruptione* di Aristotele e dello pseudo-aristotelico *Liber de Causis*", in *Scritti in onore di Carlo Diana*, Bologna, Patron, p. 385–433.

Spallino, P., Panzeca, I. (2019), *Il calamo dell'esistenza. La corrispondenza epistolare tra Ṣadr al-Dīn al Qūnawī e Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī*. Cura e traduzione dall'arabo di Patrizia Spallino e dal persiano di I. Panzeca, FIDEM, Barcelona-Roma.

Taylor, R. (2020), "Contextualizing the *Kalām fī maḥḍ al-khair / Liber de causis*", in D. Calma (ed.), *Reading Proclus and the* Book of Causes, *Volume 2. Translations and Acculturations*, Leiden, Brill, p. 211–232.

Wakelnig, E. (2007), "Al-'Āmirī's paraphrase of the Proclean *Elements of Theology*. A search for possible sources and parallel texts", in C. D'Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Leiden, Brill, p. 457–469.

Wisnovsky, R. (2005), "Avicenna and the Avicennian Tradition", in P. Adamson, R. Taylor (eds), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 92–136.

Zamboni, F.O. (2020), "Is Existence One or Manifold? Avicenna's Early Interpreters on the Modulation of Existence (*Taškīk al-wuǧūd*)", in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 31, p. 121–150.

CHAPTER 11

The Causal Efficacy of Nature in the *Neoplatonica Arabica*

Bethany Somma
Ludwig-Maximilians-Universität München

The place of nature within Neoplatonic metaphysical structures is a tricky subject. Thinkers such as Plotinus and Proclus needed nature to account, in part, for the way in which the soul relates to the body. But given its distance from the first cause and its ambiguous relation to soul, nature often seems to inhabit the penumbra of causal reality. That the causal structure explicated in the Arabic translations of Plotinus's and Proclus's philosophical works was massively influential has been established and is undisputed. While scholars have extensively investigated the causal edifice found in the *Neoplatonica Arabica* with respect to the higher-level causality of the first cause, the causal efficacy of nature found in these texts remains an open issue. One finds this indeterminacy reflected in recent literature on the concept of nature in Philosophy of the Islamic World. In his examination of the concept of active nature in Abū Bišr Mattā Ibn Yūnus's commentary on Aristotle's *Physics*, Damien Janos argued that the Arabic Plotinus and Proclus texts are red herrings in attempts to trace the lineage of the notion of a nature as an active principle.[1] He argued that in the Arabic Plotinus nature is "subjected to Soul and is merely an instrument or intermediary through which Soul and the higher principles can exercise their activity," while dismissing the Arabic Proclus by pointing to the fact that the *Kitāb fī ḫayr al-maḥḍ* "has virtually nothing to say about nature."[2] His discussion of the texts helpfully pinpoints the causal difficulties found in a Neoplatonic system, difficulties nature epitomizes, namely, whether it is possible for a principle so far from the first cause to be causally efficacious at all, and whether, if this principle is causally efficacious, this efficacy is in any way independent from the higher causes. Recently, Andreas Lammer has disputed the claim that the Neoplatonic texts are unconnected to the notion of nature as an active principle by emphasizing the conceptual distinction between soul and nature

1 Janos 2015, p. 135–177.
2 Janos 2015, p. 155, 154, respectively.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, THE NETHERLANDS, 2022 | DOI:10.1163/9789004501331_013
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC 4.0 license.

clearly present in all the relevant texts.[3] As a result, it is yet unclear whether one may rightly identify nature as an autonomous, active cause, or as a cause at all. In this study, I aim to examine nature's causal efficacy within the Arabic translations of Plotinus's and Proclus's texts, and to argue that one does find an account of nature as an active, and to some degree, autonomous cause.

There are two distinct difficulties in an attempt to assess nature's causal role in the *Neoplatonica Arabica*. The first is the textual situation, namely the survival of Arabic translations and the question of what existed in Arabic in the first place. The second is the above-cited particular philosophical difficulty inherent to the question of nature within a Neoplatonic context, namely, in what way one can say that the lowest causal principle is causally efficacious. I do not propose here to do anything to expand the limited textual situation. The second difficulty is rather that which I am interested in addressing. However, in order to take seriously the question of nature's causal efficacy in the Arabic versions of Plotinus and Proclus, I will be as comprehensive as possible by examining all the relevant and available texts, especially to determine whether and to what extent the two textual traditions might differ on this point, since the causal theory of the Arabic Proclus texts was heavily adjusted and brought into general agreement with the doctrine of Plotinus. I find an attempt to answer this second question compelling on two fronts. First, it provides one with an opportunity to consider causation within perhaps the prickliest end of Neoplatonic structural emanation. A basic tension within Neoplatonic metaphysics centers around causal transitivity: If the first principle is taken to be a cause in the most powerful or truest sense, Neoplatonists bear the onus of delineating the way(s) in which other causal principles may be rightly called causes. This tension is felt nowhere more strongly than in the case of nature, since nature is furthest from the true cause and the progenitor of corruptible products. The difficulty in identifying nature's causal reality is reflected in Plotinus's own discussions of nature, where it is frequently but not always conflated with a lower part of the soul.[4] The role of nature in Proclus's own system is not as abstruse, but here our two difficulties intersect, since the primary text in which Proclus discusses nature was not fully translated into Arabic, although even within his complete corpus, there are tensions around the fact that nature is both an immanent principle and a goddess.[5] More on this below. Second, an

3 Lammer 2018, p. 258, n. 147.

4 On nature in Plotinus, see, for example, *Enneads* v.2(11).1.23–28, iv.4(28).18.4–9, iv.4(28).29.1–7, and iii.8(30).1–6. On the status of Nature in Plotinus, see Wildberg 2009, p. 121–143, and Gerson 2012, p. 17–29.

5 On nature in Proclus, see, for example, Tarrant 2007, p. 103–107. On the status of Nature in

investigation into nature in the *Neoplatonica Arabica* is compelling precisely as an attempt to make the Neoplatonic causal structure intelligible and coherent. In both sets of Arabic translations, sense had to be made of the causal relations between the hierarchical levels of reality. The added proclivity to emphasize the causal responsibility of the first cause would also seem to obfuscate the causal power of nature, leaving the situation, as the saying goes, clear as mud.

In this short study, I collect and present the doctrines concerning nature found in the Arabic Plotinus and Arabic Proclus materials. My interest here is primarily philosophical: to determine, given the accessible texts, what account of nature was available as a tool for interpreting nature's causal role. I will be concerned in particular with the way in which one may say that nature is *active*, by which I mean to what extent it has causal power of its own, and to what extent it is more than a mere instrument of the previous causal power, soul. To address this question, I will proceed as follows. First, I will examine in turn the accounts of nature in the *Plotiniana Arabica* and *Procleana Arabica*, identifying the attributes given to nature, and delineating nature's relation to earlier causal principles as well as to its products. I will then briefly compare and contrast the accounts, highlighting two fundamental differences. In conclusion, I will argue that on this evidence, the *Neoplatonica Arabica* offer an account of nature as an active cause, and as autonomous in a way consistent with a Neoplatonic causal structure. Thus, these texts form a legitimate and important source for discussion of nature in philosophy of the Islamic World, since both corpora offer expositions of nature in which nature is structurally and causally responsible for its products distinct from soul and the higher causal principles. Further, this conclusion indicates that a Neoplatonic theory of an active nature ought to be grouped with the theory found in Aristotelian texts, a theory later criticized by theologians and post-Avicennian thinkers.

1 Nature in the *Plotiniana Arabica*

The Arabic Plotinus corpus, comprising the *Theology of Aristotle*, *Epistle on Divine Science*, and the so-called *Sayings of the Greek Sage*, offers us an imperfect view of the Plotinian materials available in Arabic.[6] Translation and paraphrase of selections from *Enneads* IV–VI, they concern primarily discussion

Proclus see Martijn 2010, p. 39–65 and 297–299; Lernould 2012, p. 68–102; and Opsomer 2017, p. 139–166, esp. 152–153.

6 See the seminal article, Zimmermann 1986, p. 110–240; see more recently D'Ancona 2004, p. 159–176; and also D'Ancona 2001, p. 78–85.

of soul, although the prologue to the most extensive collection, the *Theology*, professes to fill the theological hole present in Aristotelian philosophy.[7] ʿAbd al-Rahman Badawī edited, among other related material, the *Theology* and, as he named it, the *Epistle on Divine Science* in 1955, and Franz Rosenthal edited the *Sayings of the Greek Sage*, as al-Šahrastānī named them, in three waves in the 1950s.[8] More recently, Elvira Wakelnig edited and translated the Bodleian manuscript Marsh 539, which contains previously unedited selections of the Arabic Plotinus corpus, which Geoffrey Lewis grouped within the *Sayings of the Greek Sage* in his 1959 translation.[9]

As I discussed above, these texts have been studied at length, particularly regarding questions of metaphysics or theology. Nevertheless, the texts are not completely bereft of discussion of nature. I will argue in this section that one finds a developed theory of nature in the Arabic Plotinus corpus, and that this theory develops more intensely that which is found in Greek original. This last point goes in two directions. Since the theory of nature presented in Plotinus's texts is inconsistent and to some degree underdeveloped, the Arabic paraphrase in some parts intensifies the causal responsibility of nature as a principle, and in others emphasizes its status as an instrument of soul and proximate cause of the body. I will proceed by first placing nature within the causal chain proceeding from the First Cause to the physical world, relating it to its progenitor soul and then to its products. This examination will allow us then to identify the attributes of nature, and articulate the extent to which one can say the account of nature in the *Plotiniana Arabica* treats it as an active principle.

One first finds the inclusion of nature as an additional hypostasis below soul in the programmatic details of the prologue to the *Theology of Aristotle*.[10] D'Ancona highlights this inclusion of the addition and systemization of this

7 See Adamson 2017, p. 15. See also D'Ancona 1999, p. 73. See Henry and Schwyzer 1959, p. 486–488; Badawī 1955, p. 3–7. All references to Arabic Plotinus texts will include Lewis's classification as found in his translation in Henry and Schwyzer 1959, the page number of the edition and translation, and the corresponding Arabic I consult in each case.

8 References here refer to Badawī 1955; 1952, p. 461–492; 1953, p. 370–400; and Rosenthal 1955, p. 42–66; and Cureton 1846.

9 Wakelnig 2014.

10 *Prooemium Theologiae* 14, Lewis, p. 487, Badawī 1955, p. 6. Given the difficulty surrounding the prologue and its relation to the rest of the text, I do not use it and only reference it as acknowledgement of the importance of Nature for the text. On the prologue, its author, and its relation to the *Theology*, see Adamson 2017, p. 27–48. See also on the prologue D'Ancona 1995, p. 155–194, and ead. 2006, p. 138–143.

level, and identifies the Plotinian source as V.2(11).1.[11] The text, which is found in the tenth *mīmar* of the *Theology*, runs as follows.

> For if soul wishes to move toward its cause it moves upwards and if it wishes to bring about an image it moves downwards and originates an image (*tabtadiʿu ṣanaman*), which is sensation and the nature (*al-ṭabīʿa*) in simple bodies and plants and animals and every substance.[12]

Here we have both an introduction of nature and of the relation between nature and soul, on which nature is an image (*ṣanam*), of soul. We find such a characterization elsewhere, in the Arabic translation of IV.4(28).18 and IV.4(28).28. These texts are found in the *Sayings of the Greek Sage*, and are found in the manuscript Marsh 539 edited by Wakelnig. The following passage highlights the differences between soul and nature.

> If someone asks about the difference between soul and nature, we say that soul is first and nature second. Soul is the lasting, subsisting thing and nature the changeable thing. Nature is only the image (*ṣanam*) of the soul and it is the soul which makes nature evident. Nature is compared to wax in which a seal-ring is imprinted: part of the imprint is protruding and part sunken. The protruding part is clear and evident, whereas the sunk part is shallow with hardly any impression, and nature resembles the pattern of the sunken imprint.[13]

Added to the description of nature is that it is changeable (*mustaḥīl*) in contrast to soul's characterization as fixed and enduring (*al-ṯābit al-qāʾim*). Nature is further described by an analogy in which nature (*al-ṭabīʿa*) is said to be like the imprint (*al-ṭabʿ*) in wax from a signet ring. Notable in this example is the fact that the analogue to soul is not identified: it is said only that nature is the worse part of the imprint. The text continues by offering another image, this time one that aims to illustrate the way in which nature acts.

> Therefore, it only acts without knowing what it does, because it acts without any will of its own, just as something hot acts on the thing in contact

11 D'Ancona 1999, p. 63. There she also helpfully lists the literature regarding the possibility of this position in Plotinus's own work. See also Adamson 2017, p. 186.

12 *Theologia Aristotelis* X.16, Lewis, p. 293 altered, Badawī 1955, p. 136.

13 *Sayings of the Greek Sage* II.60 according to Lewis's organization, Wakelnig 2014, p. 136–139, slightly altered.

> with it. For it pours some of its heat over it and thus heats it, yet the heat in the heated [object] is not like the heat in the thing heating [it], but it is weaker and there is less of it in the heated [object].[14]

Both the lack of thought ascribed to nature and the fire image are true to the Plotinian original, and this image occurs again in more detail later in *Sayings of the Greek Sage* 11.

> We want to know how the body must receive soul and nature. Is it like the air which is excited by sunlight or as the air heated by the heat of fire? So he says that the body is enlivened by the soul only by the mediation (*bi-tawassuṭ*) of nature. For nature is the effect of soul and body the effect of nature, and the remotest cause is in the remotest effect only by the mediation of the more proximate cause. And he says that the body must be receptive to the soul as air is receptive to the heat of fire. For when fire has produced an impression on air and heated it, and has then vanished from it, fire's heat remains in the air as a trace (*rasm*). When air is in this condition, it is also quick to receive heat. In the same way the body which is receptive of the soul must be prepared (*mutahayyi'an*) for receiving the soul, and this preparation (*al-tahayyu'*) [consists of] the existence of a trace and a shadow of the soul's shadow (*rasm wa-ẓill min ẓill al-nafs*), i.e. nature, in the body.[15]

This passage offers perhaps the clearest presentation of the causal chain of soul, nature, and bodies we find in the Arabic Plotinus corpus. The three stand in cause and effect couples, soul producing nature, and nature bodies. We are also told that soul enlivens body only by nature's mediation, one of the qualifications of nature that suggests its instrumental status. But this apparent instrumentality must be balanced with the other way in which nature is described, namely, as the *preparation* for soul. This identification of nature as a *trace* or *shadow* of soul combined with the notion or preparation illuminates the crux of the issue.[16] This description of nature as the preparation might be taken to mean that *before* soul is capable of intervening in the situation of bodies, nature must be at work, preparing. If we interpret the passage in this way, we

14 *Sayings of the Greek Sage* 11.61 according to Lewis's organization, Wakelnig 2014, p. 138–139.

15 *Sayings of the Greek Sage* 11.73–76 according to Lewis's organization, Wakelnig 2014, p. 140–141.

16 On the trace of soul in Plotinus's own philosophy, see Noble 2013, p. 249–279.

might say that nature has access to a mode of being that is beyond soul's immediate reach, namely, that bodily existence is off-limits as it were, unless soul can work together with nature. An important implication in this case might be that nature can work independently from soul. But another way of interpreting nature as the preparation of bodies for soul might simply be that nature's preparation is the fact of soul's intervention in bodies in the first place, that is, nature's preparation *is* soul's intervention. On this reading, soul prepares bodies, and nature is the tool by which it does so. However, this second reading is insufficient as it stands. It is not the fact that nature is some kind of continuation of soul that renders it instrumental. This continuation is the backbone of a Neoplatonic structure, and in itself would undermine soul's own claim to being a distinct hypostasis.[17] Stated in other words, the fact that something is an extension of its prior cause can never in and of itself be a sufficient reason to reject the substantiality of the product—otherwise everything but the first cause will have to go. If we take this proviso into account, the difference between the two interpretations becomes rather blurry. What should rather concern us is the earlier qualification in that nature "has no will of its own," suggesting that it is incapable of directing anything autonomously at all. Now we must consider whether we find any evidence that nature has some kind of independent causal efficacy given this current assessment.

Let us thus turn to a consideration of the relation between nature and intellect. Just before the fire image discussed above, we find an explanation of nature's relation to the intellect, which goes as follows.

> When the intellect has poured its power over the being of the soul, the soul has been formed at that [time]. Thereupon the soul has poured its power over matter and shone its rays over it, and then nature has been formed. Nature is the soul's imagining and one of its rays. Nature is the last of the intellectual things, for the intellectual things come from the first intellect until they finally reach nature where they stop. As for things which are posterior to nature, they are images and traces of the intellectual things, yet we must know that nature acts and is acted upon by itself. As for the thing prior to it, namely the soul, it acts and is not acted upon either by itself or by nature. As for the thing above soul, namely intellect, it acts neither on matter nor on bodies, for matter is only a trace of its

17 Here I refer to the description of soul as an extension of the intelligible substance of intellect, cf. *Epistle on Divine Science* 78, Lewis, p. 311, Badawī 1955, p. 172–173, and *Theology of Aristotle* 1.2, Lewis p. 219, Badawī 1955, p. 18–19.

> trace, namely of soul, and the bodies are a trace of the trace of its trace, namely of nature. For it is nature which generated the first bodies, i.e. the elements.[18]

This rich passage more exactly situates nature within the causal chain, identifying it alongside matter as one of two products of soul. We also find additional characterizations of nature. First, we are told that nature is the last of the intellectual things, *al-ašyāʾ al-ʿaqliyya*. This point we will find echoed in a moment. Second, we learn that nature's own products are images and traces (*aṣnām warusūm*) of intellectual things and that the elements are an example of nature's own products. Third, we are told that nature acts and is acted upon by its own self, which is also clarified by the following passage.

> When matter receives form from the soul nature is originated, then it informs nature and makes it receptive to generation (*li-l-kawn*) by compulsion. It is because of the power of soul and the high causes that have been put in her that nature becomes receptive to generation. The action of the mind stops at nature and the beginning of generation. Generation is the last of the intellectual formative causes (*al-ʿilal al-ʿaqliyya l-muṣawwira*) and the first of the engendering causes (*al-ʿilal al-mukawwina*), and of necessity the active causes (*al-ʿilal al-fawāʿil*) that form substances (*al-musawwira li-l-jawāhir*) cannot stop before they come to nature.[19]

With this passage from the *Theology* we find some clarity regarding the nature's causal function. First, nature's position as the last in the line of intellectual things is identified as the beginning of generation. This second point makes explicit in what way nature can be said to a be a cause distinct from soul, since in this passage nature seems to be identified with the beginning of generation. It is for this reason that nature is said to act and be acted upon by its own self: since nature has been forced to receive generation in order to form generation's beginning, it is necessary that nature, as an immanent causal principle, must itself be amenable to a redefinition of its own design so that it may redirect its effort alongside and within its products. Thus, on this account, nature is the first of the engendering causes, but still explicitly specified as an *active* cause responsible for forming substances.

---

18 *Sayings of the Greek Sage* 11.66–70 according to Lewis's organization, Wakelnig 2014, p. 138–139.

19 *Theology of Aristotle* VII.17–18, Lewis, p. 245 altered, Badawī 1955, p. 86–87.

In order to spell out further the way in which nature acts, I want to gesture briefly toward the connection between nature and *kalimāt*, the enmattered activities of soul in body, the translation of the Greek *logoi*. We learn in *Theology* VII that nature is specified as that which "dwells in the interior of bodies," described as follows.

> Were it not that soul penetrates into the natural bodies and brings about in them its wonderful affections of many activities (*al-afāʿīl*), continuously—I mean nature—the body would speedily decay and perish and would not abide and bear fruit as it does now. For when the soul sees the splendour and beauty of the body, it imprints nature in it (*aṯara al-ṭabīʿata fihī*) and pours forth its exalted power on it and introduces into it active words (*al-kalimāt al-fawāʿil*) so that they may perform wonderful activities that astonish the beholder.[20]

In these passages, nature is identified with the different psychic elements that are immanent within bodies, responsible for their activities. Here nature is presented as a synonym for word (*kalima*), activity (*fiʿl*), now added to the characterization in *Theology of Aristotle* VII.17–18 as the last of the active, formative causes (*al-ʿilal al-ʿaqliyya al-muṣawwira*), and first of the engendering causes (*al-ʿilal al-mukawwina*). In *Theology of Aristotle* X.64, we find a definition of *kalima* that explicitly identifies it with activity.

> If the soul is not the human being, the human being must then be a word (*kalima*) other than the word of the soul (*kalimat al-nafs*). If this is so, what prevents us from saying that the human being is the combination of both soul and body, in which case soul would possess some one of the various words? I mean by 'word' activity (*fiʿl*), for the soul has one of the various activities, and it is not possible that there is an activity without an agent.[21]

The connection between *kalimāt*, the psychic activities in the body, and nature is expressed in the *Theology of Aristotle* IX.30: "When the soul gives form to matter and originates the simple bodies from it, it bestows on it a natural active word (*kalima faʿʿāla ṭabīʿiyya*), and the natural active word is from the soul."[22]

---

20 *Theology of Aristotle* VII.28–30, Lewis, p. 247 altered, Badawī 1955, p. 88. Similarly, one could adduce *Theology of Aristotle* X.64–66.

21 *Theology of Aristotle* X.64, Lewis, p. 447 altered, Badawī 1955, p. 143–144.

22 *Theology of Aristotle* IX.30–31, Lewis, p. 181, Badawī 1955, p. 124.

As a result, there seems to be functional identity between nature, the *kalimāt* bestowed by soul, and soul's activities.

From what is presented in these passages, I suggest that nature in the Arabic Plotinus corpus is a product of soul that is the manifestation of soul's activities in the body, a distinct stratum of life and cohesion afforded by soul but active nonetheless. The point of the extended discussion of nature is to account for the way in which it allows soul to animate the body. The animator of body must afford both life and unity to body, which it does not have without soul. This point is expressed in the *Theology* IX, where we read: "Every body, gross or subtle, is one and coherent and is not a cause of its own oneness and cohesion (*li-waḥdāniyyahī wa-li-ittiṣālihī*); no, the soul is the cause of the cohesion and oneness of the body."[23] Nature is the realization and sustenance of this unity and cohesion. I have laid out four distinct descriptions of nature: preparation of body for soul's intervention, intellectual nature, beginning of generation, and an active and formative cause. Thus, although nature is doubtless something generated by soul, and to some degree an extension of soul's activities, we need not conclude that nature has no causal power. After all, we read elsewhere that soul is itself identified simply as the activity of intellect—"The intellect's activity in its entirety is the soul"—and the fire image is even used to express this relationship.[24] This analogue shows that such a relationship in itself does not preclude causal efficacy on behalf of the product, and nature as the activities of soul in body would be responsible for growth, the arrangements of elements, and in general making the body available for soul's use. The point that tempers nature's causal efficacy is rather the murky situation of its self-directedness. However, again the case of intellect might assuage our concern, since it does not choose to act or not to act, although it is certainly aware of its action and the paradigm of thought: only soul is a mobile agent in this way (of course, this remark is not to say that nature and intellect are causes in the same way or of the same things). Thus, there are philosophically sound grounds on which nature may be taken as an active cause. In fact, we do not even need an uncontroversial picture of nature as active: that it may reasonably be interpreted as active is enough to include its consideration as a source of a meaningful account of nature for philosophers of the Islamic world.

23 *Theology of Aristotle* IX.47, Lewis, p. 185, Badawī 1955, p. 127.

24 *Sayings of the Greek Sage* 11.9–10 according to Lewis's organization, Wakelnig 2014, p. 124.

2 Nature in the *Procleana Arabica*

Turning to the Arabic Proclus materials, there are three sets of texts one must consider.[25] First, there are those texts within the *Liber de causis* tradition, the Latin translation of the Arabic recension of Proclus's *Elements of Theology*, which today survives in Arabic as *Kitāb al-Iḍaḥ fī l-Ḫayr al-Maḥḍ*, known as the *Liber de causis* I, and in a second version preserved without a title, known now as *Liber de causis* II.[26] In this group, we might include the epitomes of the texts made by Abū l-Ḥasan Muḥammad ibn Yūsuf al-ʿĀmirī in his *Kitāb al-Fuṣūl fī l-Maʿālim al-ilāhiyya* and by ʿAbd al-Laṭīf al-Baġdādī in the twentieth section of his *Kitāb fī ʿilm mā baʿd ṭabīʿa*.[27] Further included in this first group is the pseudo-Aristotelian *Kitāb al-Ḥaraka*, although, as Elvira Wakelnig has shown, in the *Kitāb al-Ḥaraka* we find similarities to both the *Liber de causis* tradition and to the *Proclus Arabus* corpus.[28] Second, then, is the *Proclus Arabus* corpus, in which is included other parts of Proclus's *Elements of Theology*, editions of which are found in Endress's *Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in Arabischer Übersetzung* and in Zimmermann's "Proclus Arabus rides Again."[29] We could also delineate a *third* group, in order to group together the remaining texts that do *not* stem from the *Elements of Theology*, and are mostly on natural philosophy, such as the two Arabic versions of Proclus's commentary on *De Aeternitate Mundi* and the only surviving fragment of his commentary on the *Timaeus*.[30] It is important to highlight that the first and second text groups do overlap, as has been shown convincingly by Wakelnig, and both present propositions originally stemming from Proclus's *Elements of Theology*.[31]

An investigation into the notion of *nature* within the surviving Arabic versions of Proclus's philosophy faces a unique challenge, since Proclus's own

25 For overviews of the material available in Arabic and what survives, see Wakelnig 2012a, p. 165–176; and more recently Adamson and Karfík 2017, p. 295–297.

26 The first is found in Badawī 1977; and the second is in Thillet and Oudaimeh 2001–2002.

27 For an edition of al-ʿĀmirī see Wakelnig 2006, and for ʿAbd al-Latīf al-Baġdādī see Martini Bonadeo 2017, p. 259–305; for an English translation, see Taylor 1984, p. 236–323; this translation was based largely on the text found in Badawī 1977, p. 248–256. On Proclus's thought in ʿAbd al-Latif, see also Martini Bonadeo 2013, p. 242–254.

28 For the text of *Kitāb al-Ḥaraka*, see the extensive work done by Wakelnig 2013. On the relation of the *Kitāb al-Ḥaraka* to the surviving translations of the *Elements of Theology*, see also Wakelnig 2012a, p. 170–176.

29 See Endress 1973, and Zimmermann 1994, p. 8–51.

30 For the first version see Badawī 1977, p. 34–42. For the second version see Wakelnig 2012b, p. 51–95. And for the edition of the *Timaeus* fragment, see Arnzen 2013, p. 1–45.

31 Wakelnig 2012a, p. 165–176. She also highlights the likelihood of an original, complete Arabic translation of the *Elements of Theology*, see p. 176.

theory of and investigation into nature itself is found in his commentary on the *Timaeus*. Although we have one fragment from this text, Arnzen, in his edition of the fragment and accompanying letter from Ḥunayn ibn Isḥāq, comes to the conclusion that: "We can be quite sure that apart from the fragment preserved in MS Aya Sofya 3725, no complete or substantial Arabic version of Proclus's commentary on the *Timaeus* circulated among medieval Arabic writing philosophers."[32] And, unfortunately for us, this fragment does not contain discussion of nature. Although this would seem to damn any investigation into an account of nature found in the Arabic translations of Proclus, one nevertheless finds reference to nature in the *Procleana Arabica*. To the contrary, there are both references to nature and an incorporation of nature into the causal structure presented in both the *Liber de causis* text group and in the *Proclus Arabus* corpus. In this section, I will proceed, as in the previous section, by examining the placement of nature within the causal chain presented in the relevant texts, and examine the relation of nature to the previous causes. Then I will examine the brief description of nature's relation to its products, before moving on to identify what attributes we can say nature has, and then to what extent, if any, we may call nature causally efficacious in the *Procleana Arabica*.

One of the biggest challenges of working with the Arabic Proclus materials is clearly determining the relation of the different text sets to one another, including the epitomes of the texts. I will here use whatever I find in those texts, all of which go back to the *Elements of Theology*. As I mentioned above, I do not intend to remark on the textual transmission, but rather to examine the extent to which nature was present in all versions of the text, and to show that these texts had an influence in the transmission of them by al-ʿĀmirī and ʿAbd al-Laṭīf. Let us begin with nature's relation to soul. We find in the so-called *Liber de causis* I the following description of the soul-nature relation.

> Every noble soul possesses three acts: a psychical act (*fiʿl nafsānī*), an intellectual act (*fiʿl ʿaqlī*), and a divine act (*fiʿl ilahī*). By way of the divine act, [the soul] governs nature (*tudabbiru al-ṭabīʿa*) by a power in it from the first cause. By way of the intellectual act the soul knows the things by a power of intellect in it. And by way of the psychical act, the soul moves the first body and all of the natural bodies, because it is the cause of motion of bodies and of the act of nature (*fiʿl al-ṭabīʿa*).[33]

32 Arnzen 2013, p. 10.

33 Badawī 1977, p. 5, my translation.

We find the two qualifications of the relationship between soul and nature—that soul governs nature through a divine act and that soul moves natural bodies through its psychical act—reflected in both the epitome of ʿAbd al-Laṭīf and the paraphrase of al-ʿĀmirī. In ʿAbd al-Laṭīf's discussion in Chapter 20 of his book on metaphysics, he reiterates the first point, namely that: "From the divine power (*quwwa l-ilāhiyya*) proceeds a divine act (*fiʿl al-ilāhiyya*) by which [the soul] governs nature (*tudabbiru al-ṭabīʿa*)."[34] This concept of a divine power in charge of nature may also be reflected in al-ʿĀmirī's *Kitāb al-Fuṣūl*, where we find the following.

> The universal soul, I mean the tablet, is ordered by three properties: a divine property, an intellectual property, and an essential property. In accordance with the divine property, [the universal soul] governs the universal nature. According to the intellectual property, [the universal soul] knows things in their reality simultaneously with the fact that it knows them. And according to the essential property, [the universal soul] gives the natural, instrumental bodies form while blowing a gentle wind [of life into them].[35]

All three passages are variations of Proposition 201 from the *Elements of Theology* as Wakelnig has shown.[36]

Thus far nature does not seem to have any causal independence, but wholly to be governed and moved by soul. However, in both versions of the *Liber de causis* and in al-ʿĀmirī there is further specification of the relation of nature to soul that shows that not all natural bodies fall under the provenance of soul. In the *Liber de causis* 1, we read:

> Some soul is intellectual soul, because it is connected to intellect, and some of soul is soul alone. Some of natural bodies have soul governing them and taking care of them, and some are natural bodies with no soul.[37]

---

34 See Martini Bonadeo 2017, p. 293, and a discussion of the sources on p. 270. See Taylor 1984, p. 239.

35 Wakelnig 2006, p. 86–87, my translation. See also her commentary on p. 171–177.

36 Wakelnig 2006, p. 172.

37 Badawī 1977, p. 19–20, my translation. We find the same idea in *Liber de causis* 11 *Bāb* 25: "Some soul is intellectual, because it is attached to the intellect, and some of it is soul alone, like the material soul. Some natural bodies have soul governing them and taking care of them, and some of them are bodies alone, without soul." From Thillet and Oudaimeh 2001–2002, p. 348–349, my translation.

Thus here there are at least natural bodies outside the sphere of soul. We find this division echoed in al-ʿĀmirī's paraphrase:

> Some soul is intellectual soul, because it is attached to the intellect, adhering to its virtue. Some soul is soul alone, because it does not go beyond the measures that happen upon them in this state. And there is nature that is psychical (*nafsāniyya*), because it is under the governance of the soul, and some of it is nature alone.[38]

Although we read that soul does not govern all natural things, the causal structure of nature is not yet clear. An investigation of the relationship between nature and intellect clarifies nature's causal responsibility.

As is the case in the Arabic Plotinus materials, there is a fundamental connection between nature and intellect. In both versions of the *Liber de causis* and in ʿAbd al-Laṭīf's epitome, nature's own governance is said to have an intellectual constitution.

> Therefore, the intellect is the head of all things that are under it, holding fast to them and governing them, just like nature governs the things that are under it by a power of intellect; and similarly the intellect governs nature by a divine power.[39]

Here we find that in addition to soul, intellect is a source of governance for soul, except we also learn that not only does intellect (as did soul) govern nature by a divine power, nature itself has its own governance of what is below it. One finds nearly the same thought expressed in *Liber de causis* 11, except there nature is said to govern by a power of *soul*, and intellect is not said to govern nature specifically at all.[40] In ʿAbd al-Laṭīf we find the situation of governance the same as in *Liber de causis* 1, and he says: "The intellect governs nature by a divine power, and nature governs the things that are under it by a power of intellect."[41] Regardless of the power nature uses to govern the things under it,

38 Wakelnig 2006, p. 96–97. In her commentary on al-ʿĀmirī, Wakelnig helpfully clarifies that "the natural bodies," *al-ajrām al-ṭabīʿiyya*, not in the original, exists in the *Liber de causis* 1, *Liber de causis* 11, and in al-ʿĀmirī as a mistranslation of the original "bodily nature," φύσις σωματική, in the *Elements of Theology* 111. See her commentary on p. 253ff.

39 Badawī 1977, p. 12, my translation.

40 Thillet and Oudaimeh 2001–2002, p. 344–345.

41 See Martini Bonadeo 2017, p. 294. See Taylor's translation, Taylor 1984, p. 240.

what is important there is that nature is said to possess a distinct form of governance at all.

Discussion concerning which parts of the metaphysical hierarchy contain or envelop others is present in all four texts, and follows upon this discussion of nature's governance and its relation to intellect. In *Liber de causis* I, we find an account of layers of containment:

> The intellect encompasses (*yuḥīṭu*) natural, generated things (*bi-l-akwān al-ṭabīʿiyya*), and what is above nature, I mean the soul, since it is above nature, and because nature encompasses generation, and soul encompasses nature, and intellect encompasses soul, intellect therefore encompasses all things.[42]

This account is found again in *Liber de causis* II, where we read: "The intellect encompasses all the generated things, nature, and what is above nature, I mean the soul. And certainly nature encompasses generation, and the soul encompasses nature, and the intellect encompasses the soul. Consequently, the intellect encompasses the totality of things."[43]

When we turn to ʿAbd al-Laṭīf, we find a truncated yet slightly adjusted version of this account, and we read that, "Nature encompasses generation, and the soul encompasses nature, and the intellect encompasses soul, and the first cause encompasses intellect."[44] Here the first cause is added as something that encompasses, while the inference that intellect must encompass all things is not explicitly drawn. We further find intellect's encompassing of nature in al-ʿĀmirī's paraphrase, which reads as follows, "The intellect contains the natural generated things, the essence of nature, and the master of nature, I mean the soul."[45] Wakelnig points toward D'Ancona's suggestion that this passage—which in various forms is found in *Liber de causis* I and II, ʿAbd al-Laṭīf and al-ʿĀmirī—is evidence of the influence of the Arabic Plotinus texts on the Arabic Proclus materials.[46] We find a similar idea in a passage found in the pseudo-Aristotelian *Kitāb al-Ḥaraka*, in which the author, while explaining the relation between something that subsists in itself and its cause, offers the following as an example: "We mean that it is fixed (*ṯābit*) in a cause just like nature rather

42 Badawī 1977, p. 12, my translation.
43 Thillet and Oudaimeh 2001–2002, p. 344–345, my translation.
44 See Martini Bonadeo 2017, p. 294. See Taylor's translation, Taylor 1984, p. 240.
45 Wakelnig 2006, p. 92–93, my translation.
46 Wakelnig 2006, p. 222.

is fixed in soul, and soul in intellect, and intellect in the first cause."[47] Wakelnig has traced in the larger section to which this passage belongs (although not necessarily this particular point) portions of Propositions 41, 45, and 48 of the *Elements of Theology*, while the other passage in question has not been traced to any one of the propositions. However, the point of both is clear: Nature is encompassed by and remains fixed in soul, such that there is here, as in and perhaps because of the Arabic Plotinus materials, an ontological dependence of nature on soul. Germane for this investigation is the further point that nature is not the lowest rung on the ontological ladder, but rather itself encompasses generation.[48]

Nature's governance and encompassing of generation suggest that nature has some kind of causal power, and the nature of this causal power becomes clearer when considered in conjunction with the delineation of intellect's borders. In *Liber de causis* II *Bāb* 2, we read a description of matter and the way in which it receives form.

> However, even if it is simple, it is baser and viler, and lower than nature and things that are composite, for it does not have an active power (*quwwa fa"āla*) that flows onto something [else], but it has only a receptive power (*quwwa qābila*) into which the forms flow. Matter is lower than nature and all of the generated things, because [nature] flows its active power over it, and it performs in it its wondrous deeds.[49]

Wakelnig has noted that the talk of the traces, and especially of a trace of a trace, is, as she lucidly states, "not only non-Proclean, but also un-Proclean."[50] After the above examination of the traces and impressions used in the Arabic Plotinus materials to describe the soul's relation to the body, this passage becomes yet another instance of the Plotinian influence on these materials. However, most germane to our study is the attribution to nature of a power that it shares with what is beneath it, which I think we can identify as the *puissance active* that nature allegedly lacks. This attribution of power to nature, a power that brings about effects in what is beneath it, is the first indication that nature is indeed endowed with causal power in *Procleana Arabica*.

---

47 Wakelnig 2013.

48 One might consider the point in the Arabic Plotinus that nature is the beginning of generation. See *Theology of Aristotle* VII.17–18, Lewis, p. 254 altered, Badawī 1955, p. 86–87.

49 Thillet and Oudaimeh 2001–2002, p. 320–321, my translation.

50 Wakelnig 2012a, p. 173.

We are, nevertheless, left with the fact that such an attribution is made only once, and even then in a passage that seems to be heavily influenced by Plotinian thought. However, there is another angle from which nature's causal power in its Proclean version may be intensified. Within the Proclus Arabus corpus, we find a direct translation of Proposition 21 of the *Elements of Theology*, one of the places Proclus most strongly discusses nature as being similar to a monad. Important here is not what Proclus himself really thought about nature and monads, but the fact that in this passage there is one nature that is above and over other natures and responsible for them.

> Every thing which is in a system is a cause (*ʿilla*) for what is below it, until [one] arrives at the one which is the cause of everything in that system altogether, and consequently, [this cause] is necessarily before the things which are in the system, and all of them proceed from it. Therefore, all of what is in that system is homogeneous, one genus is common to them and one exposition explains them. It has now been made evident by what we mentioned and follows clearly that the one and the many are in the nature of bodies, and that many natures hang (*mutaʿalliq*) on one nature, and that the many natures are from the nature of the one all (*wa-ʾanna al-ṭabāʾiʿa l-kaṯīrata hiya min ṭabīʿati l-kulli l-wāḥidati*).[51]

The principle that one nature is the source of and causes many adds the causal depth to the account needed to form a causally meaningful account of nature from the *Procleana Arabica*. Here it is the nature of the whole that grounds the many individual natures, each of which stems from and depends upon the prior, universal nature. We do read that, "Every thing which is in one system is a cause for what is below it," but here nature itself is not identified simply as a cause. Thus, one might still wonder as to the *causal* connection between the nature of the all and the individual natures, and want a more explicit discussion of nature in terms of causality. We find such an explanation of nature in *Bāb* 8 of the *Liber de causis* II.

> The proof that this is true is that each one of the causes of things is a head (*raʾīsiyya*) of what resembles it and is suitable to it. The resemblance to it is like the intellect, insofar as it is a head of the intellectual forms because it is their cause, and it is like them and suitable to them. And similarly nature is the head of the natural things, because it is a cause for them and

51 Endress 1973, p. 269, and the Arabic may be found on Ar. 20–21.

> a likeness for them. It was already made clear that each thing that receives definition is suited to its cause, so that if the cause is sovereign, the one is sovereign, and if the cause is psychical, then the one which is defined by it is psychical also, and if the cause is natural, the one which is defined by it is also natural.[52]

Here nature is listed as a *ʿilla*, cause, and as *raʾīsiyya*, head or superior of those things that resemble it, viz. that are caused by it. The causal language clarifies that nature is both a cause, and a cause in the same way as the higher principles—not a cause of the same sort of things and unity, but a cause all the same.

We saw above that the things nature encompasses are generated things, some of which fall under the provenance of soul and some of which do not. In line with this account, we read in *Bāb* 8 that nature causes natural unities, and in Proposition 21 of the Proclus Arabus that each link in a system causes what comes after it, and that nature is a link that stands above individual natures. In the *Liber de causis* II *Bāb* 2, we also read that, unlike matter, nature has an active power, *quwwa faʿāla* by which it brings about effects in things beneath it, i.e. generated things. We saw in the beginning of this section that soul is said to govern nature by a divine power in it, and that intellect is also said to govern nature by a divine power. Further, nature is said is govern natural, generated things by a divine power within it. These connections may seem to be working at cross purposes, but if we consider these causal relations structurally, we find the following. Both intellect and soul govern nature by a divine power. Nature itself governs generation through either an intellectual power or a psychical power (or both). Soul is also said to be the cause of the motion of natural bodies. We then read the description of nature as a cause of individual natures and natural bodies. Rather than read these causal accounts as precluding an attribution of causal power and efficacy to nature, we ought to read them as laying out the causal network *by means of which* nature receives from the first cause its own causal power to ground, encompass, and take responsibility for individual natures and natural bodies. The causal grid does not leave any but the first cause bereft of causal force. Rather, it lays out a descending lattice that accounts for the ways in which subsidiary causes can specify, redirect, and channel the power from the initial and truest cause. The tension that results from this framework is the heart of the Neoplatonist universe. Understood in this way, nature in the *Procleana Arabica* is a case in point for Neoplatonic

52 Thillet and Oudaimeh 2001–2002, p. 328–329.

metaphysics. Nature gleans its power from the intellect and soul, both of which channel a divine power to nature, and nature directs its effects with the intellectual power it has within itself, which it also received from the previous causal levels.

3 Conclusion

In conclusion, I would like briefly to highlight two differences between the account of nature found in the Arabic Plotinus materials versus those in the Arabic Proclus materials, namely, the description of nature's activity and the discussion of nature as instrumental. In the *Plotiniana Arabica* materials, we find explicit discussion of the activity of nature as such, which is presented as a unique immanent level of psychic activity. In the *Procleana Arabica*, we do not find such a description. The reason we do not find a description of such immanent psychic activity—which is itself actually rather Proclean as presented in his *Timaeus* commentary—is precisely because only a small portion of that commentary was translated into and circulating in Arabic.[53] Instead, all that was available from Proclus's remarks on nature are what had been translated from the *Element of Theology*, as a result of which the Arabic readers of Proclus received a different, or at least a more limited, view of Proclus's own theory of nature (as circulated under whatever name). The second difference is that the description of nature as instrumental, a serious point of contention and interpretative difficulty in the description of nature in the Arabic Plotinus materials, is not found at all in the Arabic Proclus materials. Although nature is said to be caused or governed by soul, never is it said to be an instrument of soul. Further, the attribution of instrumentality or mediation to a principle does not in itself reduce it to something without self-direction or inherent, independent power. The supreme case in point is intellect, a description that D'Ancona has considered at length.[54] Above I emphasized that although nature is identified as soul's activities in the Arabic Plotinus materials, soul is also identified as intel-

53 Tarrant 2007, p. 103–106.

54 Consider, for example, *Liber de causis* I 8, *Liber de causis* II 22. This way of describing intellect is found throughout ʿAbd al-Laṭīf's epitome. For a thorough discussion of the way in which intellect is said to be an intermediary, see D'Ancona 1995, p. 73–95. Describing all causes except the first as proximate or mediating causes may also be found in al-Kindī's *The One True and Complete Agent*, which can be found in McGinnis and Reisman 2007, p. 22–23.

lect's activities, such that this way of talking about the causal chain is just one way of accounting for the production of a lower causal order by a higher one, and need not be understood reductively.

Bibliography

Primary Sources

Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources, ed. J. McGinnis, D.C. Reisman, Indianapolis/Cambridge, Hackett, 2007.

Liber de causis: *Al-Aflāṭūnīya al-muḥdatha ʿinda al-ʿarab / Neoplatonici apud Arabes*, ed. ʿA. Badawī, Cairo, 1955; rpt. Kuwait, Wakalat al-Matbuʿāt, 1977.

Plotiniana Arabica: in Plotinus, *Enneades IV–V*, eds P. Henry, H.-R. Schwyzer, transl. G. Lewis, Paris / Brussels, Desclée de Brouwer, 1959.

Theologia Aristotelis: *Aflūṭīn ʿinda al-ʿarab / Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt*, ed. ʿA. Badawī, Cairo, Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya, 1955.

Secondary Sources

Adamson, P. (2017), *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the 'Theology of Aristotle'*, Piscataway, NJ, Gorgias Press.

Adamson, P., Karfík, F. (2017), "Proclus's Legacy," in P. d'Hoine and M. Martijn (eds), *All from One. A Guide to Proclus*, Oxford, Oxford University Press, p. 290–323.

Arnzen, R. (2013), "Proclus on Plato's *Timaeus* 89e3–90c7", in *Arabic Sciences and Philosophy* 23, p. 1–45.

Cureton, W. (1846), *Muḥammad ibn ʿAbd al-Karīm al-Šahrastānī. Al-Milal wa-l-Niḥal*, Part II, London, The Society for the Publication of Oriental Texts.

D'Ancona, C. (1995), *Recherches sur le* Liber de Causis, Paris, J. Vrin.

D'Ancona, C. (1999), "Porphyry, Universal Soul, and the Arabic Plotinus," in *Arabic Sciences and Philosophy* 9, p. 47–88.

D'Ancona, C. (2001), "Pseudo-*Theology of Aristotle*, Chapter 1: Structure and Composition," in *Oriens* 36, p. 78–85.

D'Ancona, C. (2004), "The Greek Sage, the Pseudo-*Theology of Aristotle* and the Arabic Plotinus," in R. Arnzen, J. Thielmann (eds), *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea*, Leuven, Peeters, p. 159–176.

D'Ancona, C. (2006), "The Arabic Version of *Enn.* IV.7[2] and its Greek Model," in J. Montgomery (ed.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, Leuven, Peeters, p. 127–156.

Endress, G. (1973), *Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in Arabischer Übersetzung*, Beirut, Franz Steiner Verlag.

Gerson, L. (2012), "Plotinus on *logos*," in J. Wilberding, C. Horn (eds), *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, Oxford, Oxford University Press, p. 17–29.

Janos, D. (2015), "'Active Nature' and Other Striking Features of Abū Bišr Mattā ibn Yūnus's Cosmology as Reconstructed from His Commentary on Aristotle's *Physics*," in D. Janos (ed), *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond. Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Third / Ninth and Fourth / Tenth Centuries*, Leiden, Brill, p. 135–177.

Lammer, A. (2018), *The Elements of Avicenna's Physics: Greek Sources and Arabic Innovations*, Berlin, De Gruyter.

Lernould, A. (2012), "Nature in Proclus: From Irrational Immanent Principle to Goddess," in J. Wilberding, C. Horn (eds), *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, Oxford, Oxford University Press, p. 68–102.

Martijn, M. (2010), *Proclus on Nature: Philosophy of Nature and its Methods in Proclus's Commentary on Plato's* Timaeus, Leiden, Brill.

Martini Bonadeo, C. (2013), *'Abd al-Laṭīf al-Baġdādī's Philosophical Journey: From Aristotle's* Metaphysics *to the 'Metaphysical Science'*, Leiden, Brill.

Martini Bonadeo, C. (2017), "The First 'Proclean' Section (Chapter 20) of 'Abd al-Laṭīf al-Baġdādī's Book on the Science of Metaphysics. Is the Pure Good of the *Maḥḍ al-ḫayr* Aristotle's First Principle, Intellect in Actuality?," in *Oriens* 45, p. 259–305.

Noble, C.I. (2013), "How Plotinus's Soul Animates His Body: The Argument for the Soul-Trace at *Enn*. IV.4(28).18.1–9," in *Phronesis* 58.3, p. 249–279.

Opsomer, J. (2017), "The Natural World," in P. d'Hoine, M. Martijn (eds), *All from One: A Guide to Proclus*, Oxford, Oxford University Press, p. 139–166.

Rosenthal, F. (1952), "Aš-Šayḫ al-Yūnānī and the Arabic Plotinus Source," in *Orientalia* 21, p. 461–492.

Rosenthal, F. (1953), "Aš-Šayḫ al-Yūnānī and the Arabic Plotinus Source (Continued)," in *Orientalia* 22, 4, p. 370–400.

Rosenthal, F. (1955), "Aš-Šayḫ al-Yūnānī and the Arabic Plotinus Source (Concluded)," in *Orientalia* 24, 1, p. 42–66.

Tarrant, H. (2007), *Proclus. Commentary on Plato's* Timaeus, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press.

Taylor, R. (1984), "'Abd al-Latif al-*Baġdādī*'s *Epitome of the* Kalām fī maḥḍ al-khayr (Liber de causis)," in M. Marmura (ed.), *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honour of George F. Hourani*, Albany, State University of New York Press, p. 236–323.

Thillet P., Oudaimeh, S. (2001–2002), "Proclus Arabe. Un Nouveau *Liber de causis*?," in *Bulletin d'études orientales* 53/54, p. 293–367.

Wakelnig, E. (2006), *Feder, Tafel, Mensch: Al-ʿĀmirīs* Kitāb al-Fuṣūl fī l-Maʿālim al-ilāhīya *und die arabische Proklos-Rezeption im. 10. Jh.*, Leiden, Brill.

Wakelnig, E. (2012a), "Proclus in Aristotelian disguise: Notes on the Arabic transmission of Proclus's *Elements of Theology*," in *Universalità della Ragione* III, p. 165–176.

Wakelnig, E. (2012b), "The Other Arabic Version of Proclus's *De Aeternitate Mundi*. The Surviving First Eight Arguments," in *Oriens* 40, p. 51–95.

Wakelnig, E. (2013), *Ps-Aristotle. Kitāb al-Ḥaraka*, SAWS edition, on http://www.ancientwisdoms.ac.uk/cts/urn:cts:sawsTexts:HME5683.KHar.saws01.

Wakelnig, E. (2014), *A Philosophy Reader from the Circle of Miskawayh*, Cambridge, Cambridge University Press.

Wildberg, C. (2009), "A World of Thoughts: Plotinus on Nature and Contemplation (*Enn*. III.8(30).1–6)," in R. Chiaradonna, F. Trabattoni (eds), *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism* Leiden, Brill, p. 121–143.

Zimmermann, F.W. (1986), "The Origins of the so-called *Theology of Aristotle*," in J. Kraye, C.B. Schmitt, W.F. Ryan (eds), *Warburg Institute Surveys and texts XI: Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, London, Warburg Institute, p. 110–240.

Zimmermann, F.W. (1994), "Proclus Arabus Rides Again," in *Arabic Sciences and Philosophy* 4, p. 8–51.

CHAPTER 12

Thomas d'Aquin, l'étiologie proclusienne et la théorie du concours de Dieu à la causalité naturelle

Jean-Luc Solère
PSL, LEM UMR 8584 / Boston College

Selon Thomas d'Aquin, Dieu n'a pas seulement créé au commencement. Il reste à l'œuvre à tout moment subséquent pour donner l'existence à toute nouvelle créature issue de processus naturels, c'est-à-dire de processus impliquant des causes qui sont elles-mêmes des créatures. Sans son action qui sous-tend celle des causes secondes, ces dernières seraient impuissantes à produire quoi que ce soit[1].

Cette thèse sur la causalité divine a été marquée par l'étiologie proclusienne, que Thomas a découverte d'abord dans le *Livre des causes*, puis redécouverte dans les *Éléments de théologie* directement[2] – non pas qu'elle ait été son unique source, mais il est certain que Thomas l'a abondamment citée ou utilisée. Le *Livre des causes* pose en effet, dès son premier chapitre, le principe général qu'une cause première influe davantage sur ses effets que les causes prochaines de ces mêmes effets[3]. Alors même qu'une cause seconde communique sa pro-

1 De plus, selon la thèse de la conservation ou création continuée, Dieu maintient constamment dans l'être, non seulement le monde dans son ensemble, mais aussi chaque créature individuellement, après qu'elle a été produite et en chaque instant aussi longtemps qu'elle existe. Je laisserai ici de côté cette thèse, pour me consacrer à celle du concours de Dieu aux actions des causes secondes. Il faut noter, cependant, que cette dernière peut être déduite de la première, comme par exemple dans l'argument de *Summa contra Gentiles*, III, 67.3 : *Sicut autem Deus non solum dedit esse rebus cum primo esse incoeperunt, sed quandiu sunt, esse in eis causat, res in esse conservans, ut ostensum est, ita non solum cum primo res conditae sunt eis virtutes operativas dedit, sed semper eas in rebus causat. Unde, cessante influentia divina, omnis operatio cessaret. Omnis igitur rei operatio in ipsum reducitur sicut in causam*. Mais ce n'est pas le seul argument, et je centrerai cette étude sur ceux qui, plus directement, établissent la thèse du concours à partir du statut particulier de la donation d'être.

2 Comme on sait, c'est tardivement que Thomas a pu prendre connaissance des *Éléments de théologie* (à partir de 1268, lorsque Guillaume de Moerbeke les a traduits en latin), et a en conséquence découvert la source principale du *Livre des causes* (voir le *prooemium* de sa *Super Librum de causis expositio*, écrite vers 1271-1272, p. 3, l. 3-5). Mais l'opuscule, dont le prestige était grand jusqu'alors, a façonné sa pensée dans ses années de formation et au long de la plus grande partie de sa carrière.

3 *Liber de causis*, I, 1, p. 38 : *Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam*

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, THE NETHERLANDS, 2022 | DOI:10.1163/9789004501331_014
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC 4.0 license.

priété à son effet, elle ne le fait pas indépendamment de la cause première : « lorsque la cause seconde produit une chose, la cause première, qui est au-dessus d'elle, influe sur cette chose de par sa propre puissance »[4]. Une raison décisive pour cela est que donner l'être est la causalité propre de la Cause première : « si toute cause donne à son effet quelque chose, dans ce cas, sans aucun doute, l'être premier donne l'être à tous les effets »[5]. Si la cause première n'agissait pas en sous-main, une cause seconde n'aurait simplement aucun effet. En conséquence, la cause première seule est dite agir par *création*, alors que les causes secondes agissent par (*in*)*formation*, c'est à dire par adjonction de propriétés à un sujet qu'elles ne produisent pas[6].

Ces idées, si importantes soient-elles comme fondements de la théorie du concours divin, qui joua un rôle majeur dans la métaphysique médiévale et encore dans la métaphysique du XVII^e^ siècle, sont hautement contre-intuitives. Que toute nouvelle existence soit produite par Dieu seulement semble contraire à toute l'évidence empirique. Les composants d'une synthèse chimique paraissent bien en produire le résultat ; plantes et animaux paraissent bien causer l'existence de leur descendance. De plus, si la cause première érige les créatures en causes, pourquoi donc ne les érigerait-elle pas en causes efficientes de plein droit ? Pourquoi les causes secondes ne pourraient-elles produire elles-mêmes l'existence de leur effet ? Pourquoi ce pouvoir causal ne pourrait-il être donné aux causes secondes, parmi tous les autres biens que la cause première leur dispense ? Le nier ne revient-il pas tout simplement à diminuer la causalité des créatures ? N'est-ce pas tomber, sinon dans l'occasionalisme, du moins dans un régime où l'action des causes secondes n'est que fantomatique ? Néanmoins, Thomas d'Aquin soutient bien que puisque tout processus naturel, même un changement accidentel (par exemple une altération), consiste à amener à l'être (par exemple amener à être-chaud, i.e. actualiser la forme accidentelle de chaleur dans le patient)[7], et puisque rien

---

causa universalis secunda. *Liber de causis*, I.18, p. 40 : (…) *causa longinqua est vehementius causa rei quam causa propinqua* (…). Voir les remarques de D'Ancona 2014, p. 143, sur le fait que le *Livre* commence avec ce qui correspond à la proposition 56 des *Éléments*. Selon elle, c'est un choix délibéré de l'Adaptateur : « instead of the opposition one–multiple, it is the primacy of the remote, transcendent First Cause that sets the tone in the *Liber de causis* ».

4 *Liber de causis*, I, 17, p. 40 : (…) *causa secunda quando facit rem, influit causa prima quae est supra eam super illam rem de virtute sua* (…).

5 *Liber de causis*, XVII, 144, p. 66 : (…) *si omnis causa dat causato suo aliquid, tunc procul dubio ens primum dat causatis omnibus ens.*

6 *Liber de causis*, XVII, 148, p. 66.

7 Thomas d'Aquin, *Quaestiones disputate de potentia*, q. 7, a. 2, c. : *Omnes autem causae creatae*

ne saurait donner l'être sans l'aide de Dieu, aucun processus naturel ne peut être accompli sans le concours divin[8].

Je me propose de montrer dans ce qui suit comment Thomas d'Aquin explique, justifie, complète, utilise, et au besoin corrige, ces thèses paradoxales. Nous examinerons d'abord les arguments qui montrent que Dieu est cause immédiate de toute existence. Puis nous verrons comment Thomas élucide, au moyen du modèle de la causalité instrumentale, le rapport entre cette action de la cause première et les actions des causes secondes[9].

---

communicant in uno effectu qui est esse (…). *Calor enim facit calidum esse, et aedificator facit domum esse*.

8 Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, III, 67.1: *Omne enim operans est aliquo modo causa essendi, vel secundum esse substantiale, vel accidentale. Nihil autem est causa essendi nisi inquantum agit in virtute Dei*. On pourrait penser que puisque les causes naturelles ne produisent pas *ex nihilo* mais s'exercent toujours sur un matériau pré-donnée, cela est la raison pour laquelle elles ne donnent pas l'existence : l'existence est déjà donnée avec la matière. Mais ce serait négliger le fait que, pour Thomas, c'est la forme qui donne l'existence (*forma dat esse*). Ce n'est donc pas le cas que l'existence du substrat pré-donné devienne l'existence de ce qui est engendré. Dans la mesure où l'agent actualise une nouvelle forme (substantielle ou accidentelle), il actualise une nouvelle existence (substantielle ou accidentelle), même s'il y avait dans le substrat la puissance de devenir ce qui est engendré (Thomas d'Aquin, *De principiis naturae*, cap. 1: *Sed materia habet esse ex eo quod ei advenit, quia de se habet esse incompletum. Unde, simpliciter loquendo, forma dat esse materiae* (…). *Sicut autem omne quod est in potentia potest dici materia, ita omne a quo aliquid habet esse, quodcumque esse sit sive substantiale, sive accidentale, potest dici forma; sicut homo cum sit potentia albus, fit actu albus per albedinem, et sperma, cum sit potentia homo, fit actu homo per animam*).

9 Je me limiterai ici à la question de la donation de l'existence aux effets des causes secondes. Un autre aspect de la théorie du concours divin, déjà visible dans la doctrine du *Livre des causes*, est le fait que Dieu assiste la causalité des causes subordonnées même pour ce qu'elles ont à faire en propre. Cela s'applique entre autres à la volonté humaine : aucune volition n'est possible sans le concours de Dieu ; Dieu est cause non seulement de la faculté, mais aussi des actes de cette faculté (voir par exemple Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, III, 67.4, et III, 89.5: *Deus non solum dat rebus virtutes, sed etiam nulla res potest propria virtute agere nisi agat in virtute ipsius, ut supra ostensum est. Ergo homo non potest virtute voluntatis sibi data uti nisi inquantum agit in virtute Dei. Illud autem in cuius virtute agens agit, est causa non solum virtutis, sed etiam actus. Quod in artifice apparet, in cuius virtute agit instrumentum, etiam quod ab hoc artifice propriam formam non accepit, sed solum ab ipso applicatur ad actum. Deus igitur est causa nobis non solum voluntatis, sed etiam volendi.*).

1 Seule la cause première donne l'être

Des arguments par lesquels Thomas démontre que toute donation d'existence, à tout moment, provient de la cause première, le plus connu, et qui s'appuie directement sur le *Livre des causes*, est celui donné dans la *Summa theologiae*[10] :

1. Plus un effet est universel (c'est-à-dire, répandu), plus sa cause est universelle (a une action étendue) et est élevée (c'est-à-dire primitive dans la série des causes).
2. Or, l'effet le plus universel de tous est l'existence (*esse*).
3. Donc l'existence doit être l'effet propre de la cause la plus universelle et la plus élevée, Dieu.

La mineure, 2, repose sur la constatation tautologique que toutes les choses qui sont produites ont au moins en commun l'existence, le fait d'être, quelles que soient leurs natures. Thomas fait suivre la conclusion qui en découle par une référence synthétique au *Livre des causes* (principalement proposition III) : ni l'Intelligence ni l'Âme noble ne communiquent l'existence, si ce n'est en tant qu'elles sont agies par l'opération divine. En revanche, il ne mentionne pas que la majeure, 1, repose sur le théorème posé par Proclus : « ce qui cause un plus grand nombre d'effets est supérieur à ce qui en cause moins »[11], qui est une application du principe général que « toute cause opère avant ses effets et donne lieu à un plus grand nombre de conséquences »[12]. Autrement dit, la causalité de la cause la plus haute est celle qui produit le plus d'effets et descend jusqu'au plus bas de la hiérarchie, à savoir, la matière. Les causes inférieures ont une action plus limitée, proportionnellement à leur place dans la hiérarchie. Ce principe n'est pas explicité dans le *De causis*, mais est mentionné en passant au début (« la cause première lointaine embrasse davantage » que les causes subordonnées[13]), et est présupposé dans la démonstration de II.23-24 : la cause première est « avant » ou « au-dessus » de l'éternité, car puisque l'éternité suppose l'être, l'être est plus commun que l'éternité et la cause de l'être est donc

10 Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, p. I, q. 45, a. 5, c. : *Oportet enim universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus, universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae est Deus. Unde etiam dicitur* Libro de causis*, quod neque intelligentia vel anima nobilis dat esse, nisi inquantum operatur operatione divina.*

11 Proclus, *Éléments de théologie*, 60, p. 58.

12 Proclus, *Éléments de théologie*, 57, p. 54. Voir aussi Proclus, *Éléments de théologie*, 138, p. 122.

13 *Liber de causis*, I.12, p. 40 : (…) *causa prima longinqua est plus comprehendens* (…).

supérieure à l'éternité[14]. Par contre, Thomas fait appel explicitement à ce principe en expliquant la proposition 1 dans son commentaire du *De causis*[15].

Un argument du *De potentia* remplace l'universalité de l'existence par son caractère de fondement des autres propriétés[16] :

1. L'ordre des effets est calqué sur l'ordre des causes : à cause subordonnée, effet subordonné (et à effet subordonné, cause subordonnée).
2. Or l'existence est un effet qui n'en présuppose aucun autre, mais, au contraire, est présupposé par tous les autres, car tout effet ne peut être effet que s'il existe.
3. L'existence est donc l'effet tout premier, dans l'ordre des conditions.
4. Par conséquent, l'existence doit être produite par la cause première et seulement par elle.

La mineure 2 peut être rapprochée de la proposition 1 du *De causis*, qui explique que la propriété d'être (effet propre de la cause première) est (onto)logiquement présupposée par la propriété de vivre ou de penser (effets de causes secondes), alors que l'inverse n'est pas vrai[17]. Le *De causis* en donne une illustration concrète : dans la génération d'un être humain, l'existence du substrat matériel est donnée en premier ; vient ensuite la vie ou animalité ; vient enfin la rationalité qui le rend humain[18]. Inversement, dans l'ordre de la corruption il perd d'abord l'usage de la raison, alors qu'il demeure vivant et respire encore ; puis, il ne reste que l'existence, celle du corps inanimé. L'action de la cause première est donc plus fondamentale que celle de la cause seconde : elle la précède et subsiste après elle ; elle en est donc indépendante. C'est pourquoi la cause première est davantage liée à un effet que la cause prochaine de celui-ci, et en est plus véritablement cause[19].

---

14 *Liber de causis*, 11.23-24, p. 42. Cf. Proclus, *Éléments de théologie*, 87, p. 80.

15 Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*, p. 8, l. 21-22.

16 Thomas d'Aquin, *De potentia*, 3.4.c. : (…) *ordo effectuum est secundum ordinem causarum. Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur et ipsum non praesupponit aliquem alium effectum ; et ideo oportet quod dare esse in quantum huiusmodi sit effectus primae causae solius secundum propriam virtutem* (…). Voir aussi Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, III, 66.6, et *De substantiis separatis*, c. 10.

17 *Liber de causis*, 1.8 et 1.10, p. 38.

18 *Liber de causis*, 1.6-11, p. 38-40. Cf. Proclus, *Éléments de théologie*, 70, p. 66, l. 18-22. Thomas, dans son commentaire, souligne qu'Aristote soutient la même chose dans *De generatione animalium*, II.3, 736a 24 : l'individu est animal avant que d'être humain.

19 *Liber de causis*, 1.12, 1.13 et 1.18, p. 40. « Plus fortement cause », *vehementius causa*, dit exactement le texte (cf. Proclus, *Éléments de théologie*, 56, p. 54, l. 5 et 21 : *aitioterôn, meizonôs aition*), parce qu'elle « s'attache plus fortement à la chose que l'opération de la cause prochaine », ou « adhère » en elle d'une adhérence plus forte.

Thomas fournit bien d'autres démonstrations, qui ne réfèrent pas directement au *Livre des causes*. Je signalerai simplement les suivantes, qui utilisent un type de raisonnement que l'on pourrait qualifier de « platonicien ». Ainsi, un autre argument du *De potentia* choisit la route suivante[20] :

1. Ce qui est commun à une pluralité ne peut appartenir à aucun des membres de cette pluralité en raison de sa nature propre, car la nature propre de chaque membre est ce en raison de quoi il se distingue des autres, non ce en raison de quoi il a quelque chose de commun avec les autres.
2. Il faut donc que cette propriété commune vienne d'une cause qui soit extérieure à cette pluralité.
3. Or toutes les créatures (c'est-à-dire des êtres qui n'existent pas par nature) ont en commun de recevoir l'être.
4. Par conséquent, leur existence doit provenir d'une cause qui n'est aucune des créatures.

La *Summa contra Gentiles* offre un argument que, de même, on peut appeler platonicien parce qu'il repose sur la notion de participation[21] :

1. Ce qui a une propriété par essence est cause de ce qui a cette propriété par participation ; ainsi, l'élément feu est cause de toute incandescence dans les choses.
2. Or Dieu est être (*ens*) par essence.
3. Il ne peut y avoir qu'un seul être de ce type (par *Summa contra Gentiles*, I.42).
4. Par conséquent, Dieu est cause de l'existence de toutes les autres choses, qui obtiennent l'être par participation.

Enfin, toujours dans la *Summa contra Gentiles*, Thomas démontre ainsi qu'il ne peut y avoir aucune chose qui ne tienne son existence de Dieu[22] :

---

20 Thomas d'Aquin, *De potentia* 3.6.c. : *Oportet enim, si aliquid unum communiter in pluribus invenitur, quod ab aliqua una causa in illis causetur ; non enim potest esse quod illud commune utrique ex se ipso conveniat, cum utrumque, secundum quod ipsum est, ab altero distinguantur ; et diversitas causarum diversos effectus producit. Cum ergo esse inveniatur omnibus rebus commune, quae, secundum illud quod sunt, ad invicem distinctae sunt, oportet quod de necessitate eis non ex se ipsis, sed ab aliqua una causa esse attribuatur.*

21 Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, II.15.5 : *Quod per essentiam dicitur, est causa omnium quae per participationem dicuntur : sicut ignis est causa omnium ignitorum inquantum huiusmodi. Deus autem est ens per essentiam suam : quia est ipsum esse. Omne autem aliud ens est ens per participationem : quia ens quod sit suum esse non potest esse nisi unum ut in primo ostensum est. Deus igitur est causa essendi omnibus aliis.* Voir aussi *Summa contra Gentiles*, III, 66.7.

22 Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, II.15.2 : *Omne enim quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei, sicut album homini : nam quod*

1. Une propriété qui est présente dans une chose mais ne lui appartient pas en vertu de sa propre nature, doit avoir été donnée à cette chose par une cause (il doit en effet y avoir une raison de la présence de cette propriété).
2. Il est impossible que deux choses différentes aient une même propriété chacune en raison de leurs natures propres respectives, car ce qui découle d'une nature propre ne s'étend pas au-delà des bornes de cette nature (par exemple, avoir trois angles dont la somme est égale à deux droits n'appartient qu'aux triangles).
3. Si donc deux choses ont une même propriété, l'une des deux au moins doit avoir reçu cette propriété d'une cause autre que sa propre nature.

Deux possibilités s'offrent alors :

3.1. L'une de ces deux choses est cause de la présence de la propriété dans l'autre.
3.2. Toutes les deux ont reçu cette propriété d'une troisième chose.
4. Or, tout ce qui est a la propriété d'exister (*esse*).
5. Donc (par 3), de deux choses qui existent, l'une au moins doit avoir reçu l'existence d'une cause ; c'est-à-dire (par 3.1 et 3.2) :
5.1. Ou bien l'une est cause de l'existence de l'autre,
5.2. Ou bien toutes deux existent à cause d'une troisième.
6. Mais Dieu est un être qui n'a reçu l'existence d'aucune cause.
7. Donc (par 5.1), prenant Dieu et n'importe lequel des autres êtres, Dieu doit être cause de l'existence de cet autre être, puisqu'il est impossible que cet être soit la cause de Dieu, ou que Dieu et cet être reçoivent tous deux l'existence à cause d'un autre être.

---

causam non habet, primum et immediatum est, unde necesse est ut sit per se et secundum quod ipsum. Impossibile est autem aliquod unum duobus convenire et utrique secundum quod ipsum. Quod enim de aliquo secundum quod ipsum dicitur, ipsum non excedit : sicut habere tres angulos duobus rectis aequales non excedit triangulum. Si igitur aliquid duobus conveniat, non conveniet utrique secundum quod ipsum est. Impossibile est igitur aliquod unum de duobus praedicari ita quod de neutro per causam dicatur, sed oportet vel unum esse alterius causam, sicut ignis est causa caloris corpori mixto, cum tamen utrumque calidum dicatur ; vel oportet quod aliquod tertium sit causa utrique, sicut duabus candelis ignis est causa lucendi. Esse autem dicitur de omni eo quod est. Impossibile est igitur esse aliqua duo quorum neutrum habeat causam essendi, sed oportet utrumque acceptorum esse per causam, vel alterum alteri esse causam essendi. Oportet igitur quod ab illo cui nihil est causa essendi, sit omne illud quod quocumque modo est. Deum autem supra ostendimus huiusmodi ens esse cui nihil sit causa essendi. Ab eo igitur est omne quod quocumque modo est. Si autem dicatur quod ens non est praedicatum univocum, nihil minus praedicta conclusio sequitur. Non enim de multis aequivoce dicitur, sed per analogiam : et sic oportet fieri reductionem in unum.

On remarquera que toutes ces démonstrations ont en commun de requérir Dieu non pas comme cause première, point de départ, d'une série causale, mais comme cause présente et immédiate de chaque existant individuellement, rejoignant en cela la doctrine du *De causis*. Toute existence doit venir directement de la cause première ; par conséquent, Dieu produit à tout moment l'existence de tout effet, c'est-à-dire de tout ce qui vient à l'être (substances, accidents, actions, etc.)

2 La coopération entre la cause première et les causes secondes

Étant admis que l'être de tous les effets vient directement de Dieu, l'on doit maintenant se demander quel est le rôle des causes secondes dans les processus naturels (par opposition à une venue à l'être surnaturelle, si par exemple Dieu créait, en cet instant, un veau à partir de rien). Un certain nombre de contraintes sont à respecter, ce qui rend la réponse difficile à élaborer philosophiquement[23].

2.1 *Les réquisits*

(R1) Premièrement, dans un processus naturel il faut que la cause créée ait une action bien à elle, qui soit l'expression de sa nature propre ; sinon, ce serait en vain qu'elle aurait cette nature[24]. Si elle n'opérait rien de son propre cru, elle ne serait pas du tout cause[25]. D'une manière générale, Thomas essaie de situer sa théorie de la causalité comme une troisième voie entre deux opposés. Un extrême est de ne pas donner assez aux créatures, en leur refusant toute causalité efficiente et en faisant de Dieu la seule cause efficiente, comme dans l'occasionalisme des Mutakalimun – connu de Thomas via Al-Ghazali et Maïmonide, et qu'il rejette. L'autre extrême est de donner trop aux créatures, en leur conférant une causalité indépendante de Dieu, voire, comme Avicenne, la possibilité de créer à leur tour, par délégation du pouvoir divin. La doctrine du

23 Voir Freddoso 1988 ; Freddoso 1991 ; Freddoso 1994.

24 Thomas d'Aquin, *De potentia* 3.7.c. : *Non ergo sic est intelligendum quod Deus in omni re naturali operetur, quasi res naturalis nihil operetur ; sed quia in ipsa natura vel voluntate operante Deus operatur.*

25 Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I, 45.5.c. : (…) *causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi inquantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Si igitur nihil ibi ageret secundum illud quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum, nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum.*

Livre des causes aide Thomas à tracer cette *via media*, dans la mesure où elle admet une spécificité de l'action des créatures, tout en la subordonnant à celle de Dieu.

(R2) Cependant, cet agencement de causalités doit obéir à une seconde contrainte : Dieu et la créature doivent coopérer au même effet au sein d'*une seule et même action*. Il n'y pas de double engendrement d'un veau, par Dieu et par une vache. Bien plutôt, il n'y a qu'un seul engendrement. L'effet ne résulte donc pas de deux actions, certes liées mais seulement parallèles. Il n'y a pas non plus deux effets. Une unique substance vivante, individuelle, est engendrée, comme un tout. Un seul et même effet est donc le résultat de l'action conjointe de Dieu et de la cause seconde.

(R3) Ensuite, ni l'action de Dieu ni celle de la créature ne doivent être redondantes. Autrement dit, aucune des deux causes n'est suffisante, car chacune est nécessaire (du moins en régime ordinaire, car, par puissance absolue, Dieu pourrait bien sûr agir seul s'il le voulait).

(R4) Toutefois, quatrième contrainte, les deux causes doivent être hiérarchiquement ordonnées. Elles ne sont pas deux causes collaborant au même niveau. Non seulement la causalité de Dieu doit être cause de celle de la créature, mais encore elle doit être d'un ordre supérieur, c'est-à-dire doit enrôler celle de la créature, plutôt que l'inverse.

(R5) Enfin, dernière contrainte : Dieu ne cause pas une partie de l'effet et la créature une autre partie. La causalité de chacune des deux causes doit être intégrale à l'égard de l'effet – ceci pour respecter les droits de la causalité naturelle : lorsqu'une vache engendre un veau, elle n'engendre pas seulement une partie de ce veau. Autrement dit, chacune des deux causes est une cause totale, c'est-à-dire une cause du tout. Une cause totale n'est pas une cause suffisante, car, justement, dans la théorie de Thomas les créatures sont causes totales de leurs effets, mais non causes suffisantes. Cause totale s'oppose à cause partielle. Exemples de causes partielles : un maçon et un charpentier construisant chacun une partie d'une maison, ou deux personnes portant un même fardeau. Exemple de cause totale : plusieurs personnes collaborant à un projet. Leurs compétences peuvent être diverses, mais dans la mesure où elles contribuent toutes au projet dans son ensemble (au lieu que, par exemple, telle personne écrive une partie d'un livre, telle autre une autre partie), elles sont causes totales. De plus elles peuvent être subordonnées les unes aux autres, s'il y a une hiérarchie entre les collaborateurs[26].

26 Cf. Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, III, 67.5 : (…) *in rebus voluntariis omnes artifices inferiores operantur secundum imperium supremi architectoris.*

Pour résumer toutes ces contraintes en une seule formule : il doit y avoir deux causes réelles, qui soient hiérarchiquement ordonnées, qui soient toutes deux causes totales, et qui agissent dans une même action.

2.2 *Théorie de la causalité instrumentale*

Comment est-il possible que deux causalités s'interpénètrent à ce point, sans se gêner l'une l'autre pour ainsi dire, ce qui est précisément la doctrine du *De causis* ? Le modèle auquel Thomas recourt pour l'expliquer est celui de la causalité instrumentale. Ce modèle repose, comme Thomas le souligne, sur la distinction entre, d'une part, la chose qui agit, et d'autre part, le pouvoir en vertu duquel cette chose agit[27].

Tournons-nous vers le *De potentia*, q. 3, a. 7, où Thomas explique qu'une chose peut être dite cause de l'action d'une autre en quatre différents sens.

(S1) Premièrement, une chose est cause de l'action d'une autre quand elle donne à cette autre chose son pouvoir d'action (*virtus operandi*). C'est ainsi que ce qui engendre quelque chose qui est lourd ou léger, lui donne le pouvoir de monter ou de descendre par un mouvement naturel. C'est évidemment le cas aussi pour la cause première à l'égard des causes secondes.

(S2) Deuxièmement, ce qui préserve un pouvoir contre la corruption peut être dit cause de l'action d'une autre chose, comme lorsqu'on dit que des médicaments qui préservent la vue font voir.

(S3) Troisièmement, une chose peut être dite cause de l'action d'une autre en tant qu'elle meut cette chose à agir. C'est un sens beaucoup plus fort que la donation ou la conservation d'un pouvoir d'agir : cela consiste en « l'application » de ce pouvoir, comme, dit Thomas, lorsque le pouvoir de couper d'un couteau est actualisé par notre force physique[28]. Notons bien qu'ici la cause principale n'a pas à agir sur la nature même de la cause seconde. Certes, on peut dire que c'est lorsqu'elle est produite et acquiert sa forme qu'une chose devient un instrument, au moins en puissance, comme lorsque de l'acier façonné d'une certaine manière devient lame de couteau. Mais une chose devient actuellement un instrument lorsqu'elle est mise en action par la cause principale[29]. Il peut arriver en effet que bien que la cause seconde soit complètement déter-

---

27 Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, III, 70.5 : *In quolibet enim agente est duo considerare, scilicet rem ipsam quae agit, et virtutem qua agit* (…).

28 Thomas d'Aquin, *De potentia*, 3.7.c. : *Sed quia nulla res per se ipsam movet vel agit nisi sit movens non motum, tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius in quantum movet eam ad agendum ; in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activae, sed applicatio virtutis ad actionem ; sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum.*

29 Cf. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, III, 72.3, ad 2 : *Instrumentum virtutem instrumen-*

minée, c'est-à-dire possède déjà ses propres forme et type d'action, la mise en acte de son pouvoir nécessite l'opération d'une cause supérieure. Cette cause supérieure peut n'être pas la cause productrice de cette cause instrumentale (comme lorsque j'utilise un couteau que je n'ai pas fabriqué) ; mais elle est requise pour actualiser son pouvoir causal, ce qu'elle fait en se subordonnant le pouvoir de cette dernière et en le déterminant à produire un certain effet[30]. Bien sûr, rien n'empêche que la cause principale soit aussi cause efficiente de la cause instrumentale (comme lorsque celui qui fabrique un outil en est aussi l'utilisateur). Mais ce qui importe ici, dans cette étape de l'analyse de Thomas, c'est qu'une cause est instrumentale quand son pouvoir est conjoint à son effet par le pouvoir d'une autre cause. Il est donc de la nature d'une cause instrumentale d'être un moteur mû, comme le dit Thomas[31]. La cause seconde ainsi mise en mouvement est un instrument, au sens large, de la cause qui la met en mouvement. L'exemple du couteau, proposé par Thomas, ne doit toutefois pas nous faire penser que « l'application » de la cause seconde par la cause principale se limite à une mise en mouvement au sens littéral. Il est des forces naturelles qui agissent d'elles-mêmes, mais qui deviennent instrumentales dans la mesure où elles sont utilisées par une cause supérieure. Pour prendre un exemple médiéval, un meunier ne met pas le vent en mouvement, mais le vent devient bien cause instrumentale de la mouture du blé lorsque le mécanisme du moulin est soumis à sa force motrice. L'idée qui se trouve derrière les notions d'application ou de mise en mouvement est que la cause directrice actualise le pouvoir de la cause secondaire en l'attelant, pour ainsi dire, à la production de son effet.

(S4) Ce n'est pas tout. En quatrième lieu, une cause supérieure peut se joindre à l'action d'une cause subordonnée et *lui faire faire quelque chose que cette cause subordonnée ne pourrait pas faire par elle-même*. D'une manière générale, *toute* cause seconde peut être le siège d'une double action causale : celle qu'elle exerce en vertu de sa nature propre, et celle qu'elle exerce en vertu d'une cause première[32]. Mais une cause *instrumentale* en ce sens est un cas particulier de cause seconde dans lequel, sous l'impulsion de la cause principale,

---

talem acquirit dupliciter, scilicet quando accipit formam instrumenti, et quando movetur a principali agente ad effectum.

30 Cf. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, III, 72.3, ad 2 : *Instrumentum movetur a principali agente ad effectum.*

31 Cf. Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, II, 21.4 : *Est ratio instrumenti quod sit movens motum.* Thomas d'Aquin, *Summa theologiae* III, 63.5, ad 2 : *Ratio instrumenti consistit in hoc quod ab alio moveatur, non autem in hoc quod ipsum se moveat.*

32 Cf. Thomas d'Aquin, *De potentia*, 3.4, c. : (…) *causa secunda duplicem actionem habere potest : unam ex propria natura, aliam ex virtutis prioris causae.*

par cette nouvelle action la cause subordonnée produit quelque chose qui est *au-delà* de ce que ce qu'elle peut faire de par sa nature propre, et qui a pour fin l'effet de la cause principale[33]. Par exemple, en physique-chimie aristotélicienne, par leurs propriétés telles que chaleur, froideur, sécheresse, humidité, les éléments feu, air, eau, terre ont certaines actions spécifiques sur la matière : froideur ou sécheresse la contractent, etc. Mais en tant que ces propriétés se trouvent dans une substance qui est composée desdits éléments, elles sont les causes instrumentales de l'action de cette substance sur une autre chose. C'est en effet toujours par l'intermédiaire de ces qualités accidentelles que la forme substantielle d'un agent commence d'agir sur un patient. Cette action aboutit à l'actualisation de la forme substantielle de l'agent dans le patient, résultat que les qualités élémentaires ne pourraient produire d'elles-mêmes[34]. Ainsi un feu, par l'intermédiaire de sa chaleur, finit par actualiser la forme de feu dans une buche. La chaleur a pour effet propre de dessécher, non pas d'enflammer. Seul le feu le peut. Mais il le fait à travers l'action de sa chaleur.

Certes, une distinction entre causes instrumentales s'impose[35]. Dans certains cas, la cause instrumentale participe directement à la production de cet effet de la cause principale. Par exemple, la chaleur a pour effet naturel de dissoudre et consumer ; mais en tant que son pouvoir est utilisé par une âme végétative pour la digestion des nutriments, son action aboutit à la fabrica-

33 Dvořák 2013, p. 620-622, insiste à bon escient sur ce point en commentant le même texte. Voir aussi Thomas d'Aquin, *De veritate*, 27.4, ad 2 : (…) *sacramenta novae legis non sunt causa gratiae principalis, quasi per se agentia, sed causa instrumentalis. Et secundum modum aliorum instrumentorum habent duplicem actionem : unam quae excedit formam propriam, sed est ex virtute formae principalis agentis, scilicet Dei : quae est iustificare ; et aliam quam exercet secundum formam propriam, sicut abluere vel ungere* (…).

34 Thomas d'Aquin, *Quaestiones disputatae de anima* 12, c. : *Quia enim agens naturale in generatione agit transmutando materiam ad formam, quod quidem fit secundum quod materia primo disponitur ad formam, et tandem consequitur formam, secundum quod generatio est terminus alterationis ; necesse est quod ex parte agentis id quod immediate agit sit forma accidentalis correspondens dispositioni materiae. Sed oportet ut forma accidentalis agat in virtute formae substantialis, quasi instrumentum eius ; alias non induceret agendo formam substantialem. Et propter hoc in elementis non apparent aliqua principia actionum, nisi qualitates activae et passivae, quae tamen agunt in virtute formarum substantialium. Et propter hoc earum actio non solum terminatur ad dispositiones accidentales, sed etiam ad formas substantiales. Nam et in artificialibus actio instrumenti terminatur ad formam intentam ab artifice.*

35 Thomas d'Aquin, *Scriptum super Sententiis*, IV, d. 1, q. 1, a. 4, 1, c. : (…) *causa efficiens dupliciter potest dividi. Uno modo ex parte effectus ; scilicet in disponentem, quae causat dispositionem ad formam ultimam ; et perficientem, quae inducit ultimam perfectionem. Alio modo ex parte ipsius causae in agens principale, et instrumentale.*

tion de la chair, qui est l'effet propre de l'âme végétative[36]. Dans d'autres cas, l'action de la cause instrumentale s'arrête à la préparation du patient sur lequel la cause principale agit, et elle ne contribue pas directement à l'effet de celle-ci (par exemple, la chaleur qui contribue à la fabrication d'un corps humain ne fait que préparer ce dernier à la réception de l'âme, laquelle n'est pas une forme matérielle et n'est causée que par Dieu)[37]. Mais même dans ce cas, tout comme dans le premier, l'action instrumentale de la cause subordonnée, la préparation même du sujet, sous l'action de la cause principale, et en vue de l'action finale faite par la seule cause principale, va au-delà de ce que la cause subordonnée est capable de faire lorsqu'elle n'est pas dirigée par une cause principale[38] ; sinon, dit Thomas, « elle n'agirait pas comme un instrument »[39].

Il faut noter que, dans tous les cas, l'action instrumentale est une action additionnelle, qui se superpose à celle que la cause subordonnée exécute par elle-même en vertu de sa nature et de ses pouvoirs causaux[40]. Deux actions prennent donc place simultanément dans la cause subordonnée : celle qui cor-

---

36 Voir Aristote, *De anima*, II.4, 416b28-29. Thomas d'Aquin, *Scriptum super Sententiis*, IV, d. 1, q. 1, a. 4, 1, c. : *Instrumento autem competit duplex actio : una quam habet ex propria natura, alia quam habet prout est motum a primo agente ; sicut calor ignis, qui est instrumentum virtutis nutritivae, ut dicitur in* 2 de anima, *ex natura propria habet dissolvere, et consumere, et hujusmodi effectus : sed inquantum est instrumentum animae vegetabilis, generat carnem.* Thomas semble avoir fluctué sur ce point. Dans Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, II, 89.15, il écrit que l'action de la chaleur naturelle ne s'étend pas jusqu'à la production de la chair. Toutefois, il revient plus tard à la thèse initiale : voir la citation de Thomas d'Aquin, *Quaestiones disputatae de anima* ci-dessus, note 34, et *De potentia*, 3, 8, ad 13 : (…) *forma accidentalis agit in virtute formae substantialis quasi instrumentum eius ; sicut etiam in* II De anima *calor ignis dicitur esse instrumentum virtutis nutritivae ; et ideo non est inconveniens, si actio formae accidentalis ad formam substantialem terminetur.*

37 Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, II, 89.15 : *Cum igitur omnis virtus naturae activa comparetur ad Deum sicut instrumentum ad primum et principale agens, nihil prohibet in uno et eodem generato quod est homo, actionem naturae ad aliquid hominis terminari, et non ad totum quod fit actione Dei. Corpus igitur hominis formatur simul et virtute Dei quasi principalis agentis et primi, et etiam virtute seminis quasi agentis secundi : sed actio Dei producit animam humanam, quam virtus seminis producere non potest, sed disponit ad eam.*

38 Réciproquement, il est important, comme nous le verrons dans la conclusion, de noter que même les causes instrumentales du premier type, celles dont l'action contribue directement à l'effet principal, ont aussi une action qui prépare l'action de la cause principale.

39 Thomas d'Aquin, *Scriptum super Sententiis*, IV, d. 1, q. 1, a. 4, 1.c. : (…) *sciendum, quod actio instrumenti quandoque pertingit ad ultimam perfectionem, quam principale agens inducit, aliquando autem non. Semper tamen pertingit ad aliquid ultra id quod competit sibi secundum suam naturam, sive illud sit ultima forma, sive dispositio, alias non ageret ut instrumentum.*

40 Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, III, 62.1, ad 2 : *Dicendum quod instrumentum habet duas actiones : unam instrumentalem secundum quam operatur non in virtute propria sed*

respond à sa forme et ses pouvoirs causaux propres, et celle que lui fait accomplir la cause principale, action qui va plus loin et qu'elle exécute seulement par le pouvoir de la cause principale[41]. La seconde ne remplace pas la première. La chaleur (ou plutôt l'élément feu, qui est l'agent, par la chaleur, qui est sa propriété) accomplit ce qu'elle fait naturellement par son propre *eidos* et pouvoir causal : décomposer des matériaux ; mais, *ce faisant*, elle contribue de plus à ce qu'elle ne peut faire par elle-même : la fabrication de la chair par une âme végétative. De même, c'est en exécutant son action de base, couper du bois, qu'un outil de menuiserie contribue *de plus* à y introduire la forme d'un meuble[42].

Nous pouvons appeler cela causalité instrumentale au sens fort, par opposition à celle qui résulte du troisième sens selon lequel une chose peut être cause de l'action d'une autre[43]. Certes, pour le sens 3 Thomas prend l'exemple d'un couteau, ce qui incite à voir déjà là un exemple de causalité instrumentale – et il est certes légitime de considérer un couteau comme un instrument. Toutefois, ce sens 3 admet des situations où il paraît difficile de considérer la cause seconde comme un instrument au sens strict. Si j'entaille un de mes doigts en coupant du pain, il est un peu tiré par les cheveux de parler du couteau comme d'un instrument à l'égard de cet effet-là ; pourtant, la relation de cause motrice à cause mue reste exactement la même. Au contraire, le sens 4 ne correspond qu'à des cas où la cause seconde est un instrument au sens strict, parce que ce

---

in virtute principalis agentis ; aliam autem habet actionem propriam quae competit ei secundum propriam formam.

41 Thomas d'Aquin, *De potentia*, 3.7.c. : *Nec causa secunda potest in effectum causae primae per virtutem propriam, quamvis sit instrumentum causae primae respectu illius effectus. Instrumentum enim est causa quodammodo effectus principalis causae, non per formam vel virtutem propriam, sed in quantum participat aliquid de virtute principalis causae per motum eius*. – Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, Ia IIae, 122.1, ad 1 : *Instrumentum non agit actionem agentis principalis propria virtute, sed virtute principalis agentis*.

42 Thomas d'Aquin, *Scriptum super Sententiis* IV, d. 1, q. 1, a. 4.1.c. : (…) *omne instrumentum agendo actionem naturalem, quae competit sibi inquantum est res quaedam, pertingit ad effectum qui competit sibi inquantum est instrumentum, sicut dolabrum dividendo suo acumine pertingit instrumentaliter ad formam scamni*. – Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, II, 21.7 : *Omne agens instrumentale exequitur actionem principalis agentis per aliquam actionem propriam et connaturalem sibi : sicut calor naturalis generat carnem dissolvendo et digerendo, et serra operatur ad perfectionem scamni secando*. – Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, III, 62.1, ad 2 : (…) *securi competit scindere ratione suae acuitatis, facere autem lectum inquantum est instrumentum artis. Non autem perficit actionem instrumentalem nisi exercendo actionem propriam ; scindendo enim facit lectum*.

43 Thomas d'Aquin, *De potentia*, 3.7.c. : (…) *quarto modo unum est causa actionis alterius, sicut principale agens est causa actionis instrumenti*. Il faut remarquer que, dans ce texte, c'est seulement maintenant que Thomas introduit le terme d'instrument, alors que dans le sens 3 il ne parle pas d'instrumentalité (pas davantage que dans les sens 1 et 2).

sens exige que la cause principale fasse faire à la cause subordonnée quelque chose qu'il n'est pas dans sa seule nature de faire. Si je me sers du couteau pour, simplement, couper, l'application que je fais de son pouvoir ne va pas au-delà de ce que sa nature est capable d'accomplir. La nature du couteau est de trancher une fois qu'il est mis en mouvement, que ce soit du pain ou un doigt. Il faut simplement que son pouvoir soit actualisé par le mouvement de mon bras. Si maintenant je me sers de ce couteau pour graver, ce que le couteau fait va au-delà de ce que sa seule nature est capable d'accomplir par elle-même lorsqu'elle est mue. En fait, Thomas prend, pour le sens 4, l'exemple d'une doloire, qui serait l'instrument de la fabrication d'un meuble ; mais pour un meilleur contraste entre sens 3 et 4, je reprends celui d'un couteau, car le point important est la différence entre deux types d'utilisation d'un outil. Thomas ne donne pas deux fois le même exemple de causalité en changeant simplement d'outil ; cela ne correspondrait pas à la progression des idées qu'il voulait mettre en œuvre dans ce passage. Le deuxième exemple d'utilisation d'un outil (pour S4), qui est spécifique de la causalité instrumentale au sens strict, va plus loin que le premier exemple (pour S3). Comme dans l'action de couper du pain, l'action du couteau est encore de trancher (ici, les fibres du bois), ce qui est son action propre ; mais l'arrangement de ces différentes coupures dans le bois en figures bien déterminées (mots ou dessins) – ce qui est son action instrumentale au sens strict – relève d'une causalité supérieure, celle de l'esprit, dont l'action ne se borne pas à le mettre en mouvement. Le fait que les coupures soient disposées en un certain ordre n'est pas explicable causalement par le seul *eidos* du couteau. Par conséquent, non seulement il faut que son pouvoir soit actualisé par une force extérieure, mais il faut que s'ajoute à cela une causalité directrice qui est d'un autre ordre que la force mécanique requise pour l'action de couper, et qui est la cause principale de l'effet[44]. Cependant, c'est bien le couteau qui entaille le bois, pas l'esprit ni la main. Le dessin n'est pas explicable seulement par les propriétés de l'outil, mais il n'est pas non plus réductible à la seule action de l'agent principal. En somme, la causalité de l'esprit ne s'exerce que par l'intermédiaire du couteau, et celle du couteau ne s'exerce que sous la direction de l'esprit. Ces deux causalités se combinent

44 Thomas d'Aquin, *De potentia*, 3.7.c. : (…) *dolabra non est causa rei artificiatae per formam vel virtutem propriam, sed per virtutem artificis a quo movetur et eam quoquomodo participat*. Thomas d'Aquin, *De unitate intellectus*, 3, c. : *actio moventis propria non attribuitur instrumento aut moto, sed magis e converso, actio instrumenti attribuitur principali moventi : non enim potest dici quod serra disponat de artificio ; potest tamen dici quod artifex secat, quod est opus serrae*.

donc en *une seule action* pour produire *un seul effet*[45]. Théodore de Régnon a commenté cela très éloquemment :

> L'action est commune à l'agent principal et à l'instrument. L'action propre du ciseau, en vertu de sa forme, est de tailler la pierre ; mais son action, comme instrument du sculpteur, est de faire une statue. Pas un trait de cette statue par où n'ait passé le ciseau. Donc, dans tous ses moindres détails, l'œuvre est effectuée par le ciseau, en même temps que par le sculpteur. La cause principale et la cause instrumentale produisent ensemble un seul et même effet. J'ajoute que cet effet ne résulte pas de deux actions différentes se rencontrant dans un même sujet. Il y a deux activités en exercice, mais le marbre ne subit qu'une seule passion, c'est-à-dire, une seule série de modifications. Or, l'action est corrélative de la passion ; à une seule passion correspond une seule action. Donc le sculpteur et le ciseau exercent sur le marbre une unique et même action[46].

En résumé, nous pouvons donc poser que :

> (Déf.) Une entité x est une cause instrumentale au sens fort (S4) si et seulement si elle a simultanément deux actions : une action φ qui résulte simplement de sa nature, et un autre type d'action, χ, qu'elle ne peut effectuer d'elle-même, qui est due à sa subordination à une cause principale, et qui participe, directement ou en préparation, à la production de l'effet de cette cause principale.

Cette définition doit être complétée par trois clauses qui spécifient certains points essentiels :

(C1) Premièrement, l'action χ est une action commune à la cause principale et à la cause instrumentale[47], et l'effet de cette action χ leur est commun

45 Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, III, 66.3 : *Quando aliqua agentia diversa sub uno agente ordinantur, necesse est quod effectus qui ab eis communiter fit, sit eorum secundum quod uniuntur in participando motum et virtutem illius agentis : non enim plura faciunt unum nisi inquantum unum sunt.*

46 Régnon 1906, p. 482.

47 Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, III, 19.1, ad 2 : *Actio instrumenti, in quantum est instrumentum, non est alia ab actione principalis agentis. Potest tamen habere aliam actionem prout est res aliqua.* Cf. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae* Ia IIae, 14.3, ad 4 : *Agens principale et instrumentale sunt quasi una causa, cum unum agat per alterum.* Toutefois, en *Quaestiones disputatae De anima* 2c., Thomas affirme que l'action de l'agent principal est distincte de celle de l'instrument : (…) *non enim est possibile, si aliqua substantia ope-*

aussi, même s'il ne s'agit que de la préparation d'un sujet pour une action ultérieure de la seule cause principale[48]. L'action de la cause instrumentale en tant qu'instrumentale n'est pas séparable de celle de la cause principale. Toutefois, leur effet conjoint est plus proprement dit être l'effet de la cause principale, puisque sans elle la cause instrumentale ne pourrait le produire. L'action de la cause principale est prééminente. Elle agit « plus fortement » (*vehementius*) sur cet effet que la cause seconde, explique Thomas en reprenant une expression du *Livre des causes*[49].

(C2) Deuxièmement, cette combinaison de pouvoir causaux en une seule action n'est possible que pour des causes qui appartiennent à des ordres différents, l'une supérieure, l'autre inférieure[50]. Quand les causes sont de même ordre, il y a autant d'actions que d'agents[51]. Cette combinaison de causalités en une seule action est en fait spécifique de la causalité instrumentale.

---

ratur aliquam operationem, quod illa operatio sit alterius substantiae ab ea diversa. Licet enim duarum substantiarum diversarum una possit alteri esse causa operandi ut principale agens instrumento, tamen actio principalis agentis non est actio instrumenti eadem secundum numerum, cum actio principalis agentis sit in movendo instrumentum; actio vero instrumenti in moveri a principali agente, et movere aliquid alterum. Mais étant donné qu'il s'attaque dans ce passage à la théorie averroïste de l'intellect possible, il y parle donc en fait de la causalité instrumentale au sens 3 du passage de *De potentia* 3.7 examiné plus haut, lorsqu'une substance simplement actualise le pouvoir causal d'une autre, ce qui est différent du sens 4 discuté ici.

48 Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, III, 70.5 : *Sicut igitur non est inconveniens quod una actio producatur ex aliquo agente et eius virtute, ita non est inconveniens quod producatur idem effectus ab inferiori agente et Deo : ab utroque immediate, licet alio et alio modo*.

49 Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, II, 8.15 : (…) *causa agens prima agit in effectum causae secundae agentis vehementius quam etiam ipsa causa secunda ; unde videmus quod effectus qui per instrumentum agitur a principali agente, magis proprie attribuitur principali agenti quam instrumento*. Voir n. 19, ci-dessus. Voir aussi *De potentia* 3.7.c. : *Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior, et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum* (…).

50 Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, II, 89.15 : *Quod vero tertio obiicitur, diversorum agentium actiones non terminari ad unum factum, intelligendum est de diversis agentibus non ordinatis. Si enim ordinata sint ad invicem, oportet eorum esse unum effectum* (…). Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I, 105.5, ad 2 : (…) *una actio non procedit a duobus agentibus unius ordinis ; sed nihil prohibet quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente*.

51 C'est l'un des arguments de Thomas pour réfuter le dualisme âme-corps : voir Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, II, 57. Cf. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I, 52.3.c. : (…) *impossibile est quod duae causae completae sint immediatae unius et eiusdem rei. Quod patet in omni genere causarum, una enim est forma proxima unius rei, et unum est proximum movens, licet possint esse plures motores remoti*. Thomas sous-entend probablement ici que les deux causes totales seraient de même ordre ; et c'est pourquoi elles ne peuvent être causes de la même chose.

(C3) Troisièmement, la cause principale pénètre et agit dans le pouvoir de la cause subordonnée pour élever l'action de cette dernière au-dessus de ce qu'elle accomplit d'elle-même : par exemple, le « pouvoir » d'un artisan ou d'un artiste est reçu et participé par leur instrument[52]. Mais, alors que certaines causes inférieures agissent en vertu d'une forme que leur communique réellement et en propre la cause principale (ainsi, le métal du radiateur chauffe parce que l'eau du circuit lui communique sa chaleur, qui devient une forme accidentelle du métal), en revanche le pouvoir d'exécuter l'action χ, donné par la cause principale à la cause instrumentale, n'est reçu en celle-ci que sur un mode dit « intentionnel » (par opposition au mode plein et entier selon lequel une forme est normalement reçue dans un sujet), c'est-à-dire un mode incomplet et transitoire, semblable au mode selon lequel les espèces sensibles qui transmettent les couleurs des choses sont présentes dans l'air (elles y sont effectivement, sans toutefois être capables de colorer l'air, et ne sont donc pas vues)[53]. C'est de cette manière que l'art d'un peintre se matérialise sur une toile par l'intermédiaire de son pinceau. Son savoir-faire anime son pinceau, pour ainsi dire[54]. Pour Thomas, cela signifie qu'il y réside sur un mode intentionnel – il ne pourrait évidemment y être reçu sur un mode ontologique normal,

52 Thomas d'Aquin, *Scriptum super Sententiis*, IV, d. 1, q. 1, a. 1, 4, ad 1 : (…) *sacramentum est causa et signum. Est quidem causa instrumentalis ; et ideo virtus agentis principalis occulte in ipso operatur, sicut virtus artis vel artificis in serra*. Thomas d'Aquin, *Scriptum super Sententiis*, IV, d. 1, q. 1, a. 4, 3, c. : (…) *instrumentum praedicto modo virtutem non accipit nisi secundum quod principali agenti continuatur, ut virtus ejus quodammodo in instrumentum transfundatur*.

53 Thomas d'Aquin, *Scriptum super Sententiis*, IV, d. 1, q. 1, a. 4, 2, c. : *Agens enim principale agit secundum exigentiam suae formae ; et ideo virtus activa in ipso est aliqua forma vel qualitas habens completum esse in natura. Instrumentum autem agit ut motum ab alio ; et ideo competit sibi virtus proportionata motui : motus autem non est ens completum sed est via in ens quasi medium quid inter potentiam puram et actum purum, ut dicitur in* III Physicorum. *Et ideo virtus instrumenti inquantum hujusmodi, secundum quod agit ad effectum ultra id quod competit sibi secundum suam naturam, non est ens completum habens esse fixum in natura, sed quoddam ens incompletum, sicut est virtus immutandi visum in aere, inquantum est instrumentum motum ab exteriori visibili ; et hujusmodi entia consueverunt intentiones nominari, et habent aliquid simile cum ente, quod est in anima quod est ens diminutum, ut dicitur in* VI Metaphysicorum. Thomas d'Aquin, *Scriptum super Sententiis*, IV, d. 1, q. 1, a. 4, 4 : (…) *in re corporali non potest esse virtus spiritualis secundum esse completum ; potest tamen ibi esse per modum intentionis, sicut in instrumentis motis ab artifice est virtus artis* (…).

54 Cela est également par opposition à une cause qui est purement et simplement mue par l'agent supérieur, comme l'est le couteau qui coupe du pain (sens 3), auquel cas l'agent supérieur n'imprime aucune forme dans la cause inférieure.

comme il l'est dans l'âme de l'artiste (en tant qu'*habitus*) ou comme une couleur l'est sur la toile.

Il s'ensuit trois spécifications importantes, que nous pouvons aussi compter comme des clauses qui précisent ce qu'est la causalité instrumentale au sens fort :

(C4) La première est que, en plus d'avoir ce statut ontologique diminué, incomplet, le pouvoir de faire χ ne réside que temporairement dans la cause instrumentale, pour aussi longtemps que la cause principale se la subordonne et agit sur elle[55]. Lorsque cette influence cesse, la cause instrumentale cesse de pouvoir exécuter l'action χ. Le pinceau ne garde pas le pouvoir de réaliser une œuvre d'art. La forme de l'effet ne se trouve en lui qu'« en flux » et sur un mode transitoire, contrairement aux espèces cognitives intentionnelles[56].

(C5) La deuxième est que, puisque la forme fondement du pouvoir causal ne réside pas sur un mode réel dans la cause instrumentale, l'effet ne porte pas la ressemblance de cette cause instrumentale, mais porte la ressemblance de la cause principale, en laquelle la forme se trouve réellement[57].

(C6) Enfin, pour la même raison l'effet peut être plus parfait, non pas que la cause principale, mais que la cause instrumentale[58]. La forme de l'effet ne se trouve pas dans l'instrument selon toute la *ratio* de sa nature, mais ne s'y trouve que sur un mode déficient[59].

---

55 Voir Thomas d'Aquin, *Scriptum super Sententiis*, IV, d. 1, q. 1, a. 4, 3, c., cité ci-dessus n. 52. Voir aussi *De potentia* 3, 7, ad 7 et 3, 11, ad 14 ; *Scriptum super Sententiis*, IV, d. 1, q. 1, a. 4, 4.

56 Thomas d'Aquin, *Scriptum super Sententiis*, IV, d. 1, q. 1, a. 4, 4, c. : *Tertio, quia non est* [*forma*] *in* [*instrumento*] *per modum intentionis quiescentis, sicut sunt intentiones rerum in anima, sed per modum intentionis fluentis duplici fluxu ; quorum unus est de potentia in actum, sicut etiam in mobili est forma, quae est terminus motus, dum movetur ut fluens de potentia in actum, et inter haec cadit medium motus, cujus virtute instrumentum agit ; alius de agente in patiens, inter quae cadit medium instrumentum, prout unum est movens, et alterum motum.*

57 Thomas d'Aquin, *Scriptum super Sententiis*, IV, d. 1, q. 5, a. 2, 2, c. : *Agens autem principale, cum agat sibi simile, oportet quod habeat formam, quam inducit per suam actionem in agentibus univocis, vel aliquam nobiliorem in agentibus non univocis. Sed agens instrumentale non oportet quod habeat formam quam inducit ut disponentem ipsum, sed solum per modum intentionis, sicut de forma scamni in serra patet.* Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, III, 62.1 : *Duplex est causa agens, principalis et instrumentalis. Principalis quidem operatur per virtutem suae formae, cui assimilatur effectus, sicut ignis suo calore calefacit. Causa vero instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum quo movetur a principali agente. Unde effectus non assimilatur securi, sed arti quae est in mente artificis.*

58 Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, III, 79.2, ad 3 : *Nihil prohibet causam instrumentalem producere potiorem effectum.*

59 Thomas d'Aquin, *Scriptum super Sententiis*, IV, d. 1, q. 1, a. 4, 4.c. : (…) *in instrumento non*

Autrement dit, la causalité instrumentale n'obéit pas à ces deux lois de la causalité univoque ordinaire : un agent produit quelque chose qui lui ressemble (*agens agit sibi simile*), et la cause est plus noble que l'effet (*causa nobilior effectu est*).

2.3 *Application à la causalité divine*

Nous pouvons maintenant appliquer cette théorie de la causalité instrumentale à la question du concours de Dieu aux actions des créatures. Dieu peut être dit cause de l'action de toutes les autres causes en chacun des sens qui viennent d'être définis ; seul le quatrième, toutefois, correspond à ce qui est nécessaire pour rendre compte de la donation d'existence.

(S1) Si une chose cause l'action d'une autre quand elle donne à cette autre chose son pouvoir d'action, il est clair que cela est le cas pour Dieu à l'égard des créatures. Mais cela ne concerne pas la production d'existence, puisque justement Dieu ne donne pas ce pouvoir causal en propre aux créatures.

(S2) Si une chose cause l'action d'une autre quand elle préserve son pouvoir causal contre la corruption, c'est de nouveau le cas pour Dieu à l'égard des créatures. Non seulement il a donné aux choses leur pouvoir d'agir, mais il maintient leur pouvoir dans l'existence en les empêchant de retomber dans le néant – c'est là l'importante thèse de la conservation des créatures par Dieu (que je n'examine pas ici, comme je l'ai dit). Mais pour la même raison que précédemment, cela ne concerne pas la production d'existence, que les créatures n'ont précisément pas le pouvoir d'accomplir.

(S3) Si une chose cause l'action d'une autre lorsqu'elle « applique » le pouvoir de celle-ci, c'est-à-dire la meut à agir, cela est encore une fois le cas pour Dieu à l'égard des créatures. Aucune des créatures ne se meut et n'agit sans être mue. Il leur faut un premier moteur, non mû. Cette cause première est en ce sens aussi la cause de toutes les actions de toutes les choses de la nature[60]. Dieu n'est pas seulement la cause des causes secondes, il est ultimement ce qui « applique » leur pouvoir à leurs effets[61]. Par la succession continue des actua-

---

est forma effectus secundum completam rationem speciei, sicut est in effectu jam completo, et in causa univoca (…).

60 Thomas d'Aquin, *De potentia*, 3.7.c. : *Et quia natura inferiora agens non agit nisi mota eo quod huiusmodi corpora inferiora sunt alterantia alterata, caelum autem est alterans non alteratum et tamen non est movens nisi motum, et hoc non cessat quousque perveniatur ad Deum, sequitur de necessitate quod Deus sit causa actionis cuiuslibet rei naturalis ut movens et applicans virtutem ad agendum.*

61 Cf. Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, III, 67.4 : *Quicquid applicat virtutem activam ad agendum, dicitur esse causa illius actionis : artifex enim applicans virtutem rei naturalis ad aliquam actionem, dicitur esse causa illius actionis, sicut coquus decoctionis, quae est per*

lisations : mouvements célestes, mouvements sublunaires, etc., Dieu est cause de tout ce qui se fait dans l'univers. Le fabricant du couteau et l'aiguiseur qui le garde tranchant sont en un sens (sens 1 et 2) causes que le couteau coupe ; mais Dieu, qui est comme le fabricant et l'aiguiseur (création et conservation), est de plus comme l'utilisateur du couteau (application du pouvoir de ce dernier, sens 3). Néanmoins, encore une fois, et toujours pour la même raison, cela ne s'applique pas à la donation d'existence.

(S4) La communication de l'existence aux effets a ceci de particulier que, d'une part, le pouvoir correspondant appartient à Dieu exclusivement, mais que, d'autre part, l'action des créatures dans cette donation d'existence n'est pas superflue et doit être inclue de droit dans le processus. Le quatrième des sens en lesquels une chose cause l'action d'une autre, c'est-à-dire la causalité instrumentale au sens fort, correspond le mieux à ce schéma. De par sa structure même, la causation instrumentale proprement dite réserve à la cause principale un pouvoir qui cependant opère à travers l'instrument, de sorte que ce dernier contribue à un effet qui est au-delà de ce qu'il peut faire par lui-même. La causation instrumentale répond de plus aux réquisits qui ont été formulés plus haut concernant la manière dont la causalité de Dieu doit se combiner à celle d'une créature :

– Les deux causes doivent être réellement causes (R1), être toutes deux nécessaires (R3), et être toutes deux causes totales de cet effet (R5), ce qui est satisfait par la définition même de la causalité instrumentale ;
– Elles doivent être hiérarchiquement ordonnées (R4) – ce qui est satisfait par la clause C2 ;
– Elles doivent contribuer à une même action et un même effet (R2), ce qui est satisfait par la clause C1.

Tel est donc le modèle qu'adopte Thomas pour compléter l'architecture causale du *Livre des causes* et décrire le concours divin aux actions des créatures en ce qui concerne la donation d'existence[62]. Utiliser un modèle, toutefois,

---

ignem. Sed omnis applicatio virtutis ad operationem est principaliter et primo a Deo. Applicantur enim virtutes operativae ad proprias operationes per aliquem motum vel corporis, vel animae. Primum autem principium utriusque motus est Deus. Est enim primum movens omnino immobile, ut supra ostensum est.

62 Mancha 2012, p. 350-351, argues avec Suárez (*Disputatio metaphysica* XXII, section 2, par. 52, p. 824) que Thomas ne parle de cette quatrième manière d'être cause de l'activité d'une autre cause que dans *De Pot.* 3.7.c. Suárez vas jusqu'à dire que dans *Summa theologiae* I, 105.5, c. Thomas rétracte implicitement cette doctrine en la passant sous silence et n'utilise le modèle instrumental que dans le sens 3 du *De potentia*, c'est-à-dire celui de « mettre en mouvement » les causes secondes. L'argument me paraît faible. Premièrement, il résulte de ce que Suárez entend purger le concurrentisme de tout élément néo-

n'est pas fournir une preuve. Je ne prétends donc pas que Thomas démontre la validité de l'étiologie proclusienne au moyen de la causalité instrumentale. Mais, avec ce modèle, élaboré à partir d'une observation pour ainsi dire phénoménologique de la relation d'instrumentalité, il tente d'élucider et de rendre plus familière l'intrication des actions causales sur laquelle repose l'étiologie proclusienne. D'où le fait que Thomas associe souvent une référence au *De causis*, explicite ou implicite, à une analyse en termes de causalité instrumentale, comme s'il appuyait cette dernière par l'autorité du *De causis*, ou aussi bien expliquait cette dernière par la première[63].

Revenons en quelque détail sur certains points pour encore mieux voir pourquoi et comment le modèle de l'instrumentalité peut aider à comprendre la relation entre causalité divine et causalité des créatures. Seul Dieu a le pouvoir de conférer l'être, comme nous l'avons vu dans la première partie. Néanmoins, l'action des créatures aboutit aussi à amener un effet à l'existence, que ce soit une nouvelle substance, dans les processus de génération, ou un nou-

---

platonicien (la participation de la cause instrumentale au pouvoir de la cause principale). En fait, il entend même se débarrasser de la notion d'instrumentalité dans ce contexte (voir ibid., par. 53), car, une fois rejetée la pénétration de l'action créaturelle par l'action divine, le modèle instrumental devient défectueux : d'une part Dieu n'est que cause lointaine car la cause seconde devient un intermédiaire entre Dieu et l'effet (ibid., section 1, par. 19), et d'autre part, instrument inerte, la cause seconde est par trop dépouillée de sa causalité propre (ibid., section 2, par. 25, 31-40). Deuxièmement, les questions *De potentia* ne précède que de peu la première partie de la *Somme* : probablement 1265-1266 pour les premières, 1266-1268 pour la seconde, toutes composées pendant le séjour de Thomas à Rome (voir Torrell 1996, p. 333 et 335) ; cela laisse peu de temps pour une évolution de la pensée de Thomas. Troisièmement, comme on sait la *Somme* est un abrégé de théologie, les questions disputées sont généralement plus détaillées, et c'est donc dans le *De potentia* qu'il faut chercher la présentation la plus élaborée de la théorie de Thomas, l'argument de Suárez ne valant que ce que valent les arguments *e silentio*. Quatrièmement, le sens 3 ne suffit pas à assurer ce que Thomas veut démontrer, à savoir que c'est Dieu seul qui donne l'être, même s'il le fait à travers l'action de créatures. Une cause seconde au sens 3 doit certes être mue par une cause principale ; mais cela n'empêche pas qu'elle seule effectue l'action concernée : c'est le couteau qui tranche, non pas le bras, ou c'est le feu qui cuit, non pas le cuisinier directement (cf. *Summa contra Gentiles*, III, 67.4).

63 Ainsi, dans le passage crucial de *De potentia* 3.7, c. : (…) *et hoc modo etiam oportet dicere, quod Deus est causa omnis actionis rei naturalis. Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior, et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum* (…) *unde etiam, ut dicitur in Lib. de causis, intelligentia non dat esse, nisi prout est in ea virtus divina. Sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis.* (…) *nam virtus inferior non coniungitur effectui nisi per virtutem superioris ; unde dicitur in* Libro de causis *quod virtus causae primae prius agit in causatum, et vehementius ingreditur in ipsum*. Voir aussi *Summa contra Gentiles* II, 8.15, cité ci-dessus n. 49.

vel accident, dans les autres types de changement. Les créatures sont en effet pour Thomas des causes réelles, non pas occasionnelles, et sont de surcroît des causes totales. Une cause réelle et totale actualise une forme, substantielle ou accidentelle, dans un sujet. Or, actualiser une forme revient à actualiser un *esse*, substantiel ou accidentel : un composé (soit forme substantielle / matière, soit forme accidentelle / substance) vient en effet à l'existence par le fait qu'une forme est actualisée[64]. Les agents créés produisent donc toujours de l'existant, bien que l'existence ne vienne pas d'eux. C'est là la tension qui impose le recours à la causalité instrumentale. La seule possibilité pour concilier l'action causale des créatures avec celle de Dieu est que la première soit instrumentale à l'égard de la donation d'être, qui vient de Dieu comme cause principale. Conformément à la théorie de l'instrumentalité (voir « Déf. » plus haut), cela ne signifie pas que Dieu délègue à des créatures le pouvoir de créer, mais que l'action créatrice de Dieu passe par l'activité causale naturelle φ des créatures (qui par elle-même est incapable de faire *exister* l'effet), et leur fait exécuter une action χ qui aboutit à la venue d'un effet à l'existence. Dans les termes du *De causis* : la cause première agit sur l'effet au sein même de l'action de la cause prochaine. Une cause seconde est donc toujours cause d'un exister, mais elle n'en est pas la cause principale. Dieu est en ce sens la cause de toute action des créatures, car l'existence est en fait donnée par lui aux effets, et tout autre agent est cause instrumentale de la donation d'existence[65].

Si l'on regarde cet agencement en sens inverse, c'est-à-dire du point de vue de l'effet, on remarque dans ce dernier différentes strates de propriétés reçues, qui chacune correspondent à l'une des causes qui co-agissent, en vertu de ce principe que nous avons déjà rencontré et que Thomas tient pour axiomatique, à savoir que l'ordre entre les effets correspond à l'ordre entre les causes[66]. Ainsi, dans l'exemple proposé pour le sens 4 dans *De Potentia* 3.7, on doit distinguer

64 Thomas d'Aquin, *Scriptum super Sententiis*, I, d. 17, q. 1, a. 1 : *Constat enim quod omne esse a forma aliqua inhaerente est, sicut esse album ab albedine, et esse substantiale a forma substantiali*. Voir ci-dessus, n. 8.

65 Thomas d'Aquin, *De potentia*, 3.4.c. : (…) *quaecumque alia causa dat esse, hoc habet in quantum est in ea virtus et operatio primae causae, et non per propriam virtutem ; sicut et instrumentum efficit actionem instrumentalem non per virtutem propriae naturae, sed per virtutem moventis ; sicut calor naturalis per virtutem animae generat carnem vivam, per virtutem autem propriae naturae solummodo calefacit et dissolvit*. Thomas d'Aquin, *De potentia*, 3.7, c. : *Sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis*. Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, III, 67.1 : *Omne enim operans est aliquo modo causa essendi, vel secundum esse substantiale, vel accidentale. Nihil autem est causa essendi nisi inquantum agit in virtute Dei, ut ostensum est. Omne igitur operans operatur per virtutem Dei*.

66 Thomas d'Aquin, *De potentia*, 3.7.c. : *Sed ulterius invenimus, secundum ordinem causarum,*

dans l'effet la strate propre de la causalité du couteau, qui est le tranchement des fibres, et la strate propre de la causalité de l'esprit, qui est l'agencement de ces coupures. De même, il y a dans les effets de processus naturels des strates qu'une cause seconde aurait été incapable de produire par elle-même. À cette superposition de propriétés ou de strates (être, matérialité, essence spécifique, caractéristiques individuelles)[67], correspond une hiérarchie de causalités emboîtées les unes dans les autres. Un individu, en tant qu'individu, ne peut communiquer à son effet que des caractéristiques individuelles[68]. La nature spécifique qu'il a transmise a été causée non par lui en tant qu'individu, mais par une cause plus générale à travers lui, à savoir les corps célestes, qui agissent sur les éléments dans les processus de génération – autrement dit, un être vivant n'en engendre un autre de même nature que par la vertu des cieux, dont il est cause instrumentale[69]. La couche la plus fondamentale et la plus commune est, nous le savons, l'exister, qui ne peut être produit que par la cause première. Ce ne sont ni l'individu ni les cieux seuls qui ont pu causer le soubassement de la nature spécifique, l'être *simpliciter*[70]. Nous retrouvons donc le principe proclusien : plus une cause est élevée, plus son action est étendue et efficace ; et plus elle est efficace, plus elle pénètre profondément dans l'effet et le tire d'un plus grand état de potentialité. Inversement, plus l'effet est universel et intérieur aux choses, plus sa cause doit être élevée. Cette ultime stratification correspond bien sûr à la distinction entre causalité par création et causalité par information que l'on trouve dans le *Livre des causes*[71]. La cau-

---

esse ordinem effectuum, quod necesse est propter similitudinem effectus et causae. Voir ci-dessus, p. 308 et n. 16, l'argument de Thomas d'Aquin, *De potentia*, 3.4.c.

67 Thomas d'Aquin, *De potentia*, 3.7.c. : *In qualibet autem re naturali invenimus quod est ens et quod est res naturalis, et quod est talis vel talis naturae. Quorum primum est commune omnibus entibus ; secundum omnibus rebus naturalibus ; tertium in una specie ; et quartum, si addamus accidentia, est proprium huic individuo*.

68 Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I, 45.5, c. : *Non enim hic homo potest esse causa naturae humanae absolute, quia sic esset causa sui ipsius, sed est causa quod natura humana sit in hoc homine generato. Et sic praesupponit in sua actione determinatam materiam per quam est hic homo*.

69 Thomas d'Aquin, *De potentia*, 3.7, c. : *Hoc ergo individuum agendo non potest constituere aliud in simili specie nisi prout est instrumentum illius causae, quae respicit totam speciem et ulterius totum esse naturae inferioris. Et propter hoc nihil agit ad speciem in istis inferioribus nisi per virtutem corporis caelestis* (…). Voir les autres textes rassemblés par Litt 1963, p. 165-172.

70 Thomas d'Aquin, *De potentia*, 3.7.c. : (…) *nihil agit ad speciem in istis inferioribus nisi per virtutem corporis caelestis, nec aliquid agit ad esse nisi per virtutem Dei. Ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus ; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus* (…).

71 Voir ci-dessus p. 305 et n. 6. Naturellement, on trouve aussi la même distinction chez Avicenne.

salité qui ajoute à l'être est celle des causes secondes, qui agissent par information, sur la base d'un effet de la seule cause première (l'exister). L'exister est donné par création, l'être-tel ou tel, comme le « vivre » et toute autre propriété de ce genre, est donné par information[72]. L'effet propre de l'action divine est l'existence, l'effet propre des causes secondes est que ce qui existe soit de telle ou telle nature, c'est-à-dire est une détermination de l'*esse* à être existence de telle ou telle sorte, et à être un individu avec telles ou telles caractéristiques individuelles[73].

Mais de même que l'individu est cause instrumentale à l'égard de la causalité propre des corps célestes, l'individu et les corps célestes sont causes instrumentales à l'égard de la causalité réservée à Dieu. En d'autres termes, la donation de l'existence ne peut venir que de la cause première agissant présentement sur l'effet, mais cette donation s'effectue au travers des causes subordonnées – non pas en les investissant d'un pouvoir que la cause première n'a de ce fait plus à exercer, mais en se subordonnant leur action et agissant par elle en vue d'un effet supérieur[74]. C'est bien une créature matérielle qui

72 Thomas d'Aquin, *De potentia*, 3.1, c : (…) *in nulla re naturali includuntur actus et perfectiones omnium eorum quae sunt in actu ; sed quaelibet illarum habet actum determinatum ad unum genus et ad unam speciem ; et inde est quod nulla earum est activa entis secundum quod est ens, sed eius entis secundum quod est hoc ens, determinatum in hac vel illa specie : nam agens agit sibi simile. Et ideo agens naturale non producit simpliciter ens, sed ens praeexistens et determinatum ad hoc vel ad aliud* (…). *Et inde est quod in* Libro de causis *dicitur, quod esse eius est per creationem, vivere vero, et caetera huiusmodi, per informationem. Causalitates enim entis absolute reducuntur in primam causam universalem ; causalitas vero aliorum quae ad esse superadduntur ; vel quibus esse specificatur, pertinet ad causas secundas, quae agunt per informationem, quasi supposito effectu causae universalis ; et inde etiam est quod nulla res dat esse, nisi in quantum est in ea participatio divinae virtutis. Propter quod etiam dicitur in* Libro de causis*, quod anima nobilis habet operationem divinam in quantum dat esse.*

73 Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, III, 66.6 : *Primum autem in omnibus effectibus est esse : nam omnia alia sunt quaedam determinationes ipsius. Igitur esse est proprius effectus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum inquantum agunt in virtute primi agentis. Secunda autem agentia, quae sunt quasi particulantes et determinantes actionem primi agentis, agunt sicut proprios effectus alias perfectiones, quae determinant esse.* Voir aussi *Summa contra Gentiles*, II.21 : *Alia vero agentia non sunt causa essendi simpliciter, sed causa essendi hoc, ut hominem vel album*. Naturellement, ce que les causes secondes sont et donnent, et leur action même, leur viennent aussi de la cause première ; mais c'est là, comme je l'ai dit plus haut (n. 9) un autre aspect de la théorie du concours. Quand donc je parle de l'effet propre des causes secondes, il s'agit de ce qu'elles sont capables de faire de par leur nature, étant entendu que cette nature et leur possibilité d'agir sont reconduites aussi à la cause première par une analyse ultérieure.

74 Thomas d'Aquin, *De potentia*, 5.1, ad 5 : *Si autem ponamus formas substantiales educi de potentia materiae, secundum sententiam Aristotelis, agentia naturalia non solum erunt cau-*

a produit une autre créature matérielle : tel homme a engendré tel homme. Le géniteur ne se borne pas à disposer la matière pour qu'ensuite Dieu seul donne l'existence à l'effet. Ce serait réduire la causalité naturelle de la créature à une causalité occasionnelle à l'égard de la donation d'existence. Bien plutôt, Dieu donne l'existence *par l'intermédiaire de la créature*. C'est l'individu qui communique l'existence à un autre individu – mais il ne le fait pas de lui-même[75]. Il faut en fait que les diverses causalités qui se sont exercées se soient superposées à celle qui est propre à l'individu et lui aient fait produire ce qu'à lui seul il ne pouvait produire. La cause seconde n'est qu'un instrument, mais c'est bien elle qui effectue l'action sous l'impulsion de la cause première[76]. L'instrument est donc « d'une certaine manière » cause de l'effet de la cause première (c'est-à-dire l'existence). Il l'est non pas en vertu de sa forme et de son pouvoir propres, mais parce qu'il participe du pouvoir de la cause principale en étant agi par elle.

Autrement dit, la distinction de strates dans l'effet n'indique pas une pluralité d'actions parallèles. Comme je l'ai souligné, l'effet est entièrement produit à la fois par Dieu et par la créature (*totus ab utroque*)[77]. L'agent principal et sa cause instrumentale contribuent conjointement au même et unique processus qui engendre un unique effet. Comme nous l'avons vu aussi, l'un ne produit pas une partie de l'effet et l'autre une autre partie. Bien sûr, leurs modalités d'action sont différentes ; mais une substance est engendrée comme un tout, à la fois par Dieu et la créature. Dans un être vivant, le vivre et l'être sont en fait la même chose, car pour un vivant, exister c'est vivre (*vivere viventibus est esse*)[78]. Il n'y a pas deux actes distincts, vivre d'un côté, et exister de

---

sae dispositionum materiae, sed etiam formarum substantialium ; quantum ad hoc dumtaxat quod de potentia educuntur in actum, ut dictum est, et per consequens sunt essendi principia quantum ad inchoationem ad esse, et non quantum ad ipsum esse absolute.

75 Reprenons une phrase déjà citée de *De potentia*, 3.7, c., mais en l'accentuant autrement (je souligne) : (…) *nihil agit ad speciem in istis inferioribus nisi per virtutem corporis caelestis, nec* aliquid agit ad esse *nisi per virtutem Dei.* (…) *unde etiam, ut dicitur in* Libro de causis*, intelligentia non dat esse, nisi prout est in ea virtus divina.* Voir aussi *Summa contra Gentiles*, III, 66.3 : *Cum igitur esse sit communis effectus omnium agentium* (*nam omne agens facit esse actu*)*, oportet quod hunc effectum producunt inquantum ordinantur sub primo agente, et agunt in virtute ipsius.*

76 Thomas d'Aquin, *De potentia*, 3.4, c. : *Nam actio alicuius, etiamsi sit eius ut instrumenti, oportet ut ab eius potentia egrediatur.*

77 Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, III, 70.7 : *Patet etiam quod non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur quasi partim a Deo, et partim a naturali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum : sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus.*

78 Aristote, *De anima* II.4, 415b13. Thomas d'Aquin, *Sententia Libri de anima* I, 14.11 : *Unde et vivere dupliciter accipitur. Uno modo accipitur vivere, quod est esse viventis, sicut dicit Philo-*

l'autre, donnés indépendamment l'un de l'autre. La cause prochaine donne la vie parce qu'elle éduit la forme substantielle de la matière (sauf dans le cas de l'âme humaine)[79], et du même coup elle transmet l'existence[80]. La substance produite est donc « immédiatement et tout entière (*tota*) » effet de Dieu, mais aussi « immédiatement et tout entière » effet de causes secondes. Dieu seul lui donne d'« être vivante » sous l'aspect de l'être, qui lui est commun avec toute autre créature – mais il le fait par les causes secondes –, et les causes secondes lui donnent en propre d'« être vivante » sous l'aspect de vivant, qui la distingue d'autres créatures. Les causes secondes spécialisent, pour ainsi dire, l'action de la cause première. Mais par là même, elles donnent aussi l'existence ; non pas d'elles-mêmes, comme si elles étaient investies de ce pouvoir, mais dans la mesure où la cause première l'exerce au sein même de leur activité de causes secondes.

Il importe de préciser que cette action de la cause première n'est pas une sorte de force mystérieuse qui s'empare des causes subordonnées. Thomas rejette la théorie d'Avicebron, à savoir qu'aucune substance corporelle n'agit mais qu'un pouvoir spirituel pénètre les corps et agit en eux, et qu'un corps est d'autant plus actif qu'il est plus pur et subtil et peut être pénétré par cette force[81]. Pour Thomas, le pouvoir propre de la créature est suffisant pour produire dans l'effet la strate qui est de son ordre[82]. Mais, en même temps, la causalité supérieure agit au travers de la nature de la cause seconde. Le pouvoir naturel qu'une chose a reçu est dans cette chose comme une forme qui a un être établi et stable ; en revanche, la causalité divine qui agit dans l'action de

---

sophus, quod vivere est esse viventibus. Alio modo vivere est operatio. Cf. Thomas d'Aquin, *Scriptum super Sententiis*, I, d. 8, q. 5, a. 3, ad 3 : (…) *uno modo vivere est ipsum esse viventis, sicut dicit philosophus :* vivere viventibus est esse *; et hoc modo anima immediate facit vivere quamlibet partem corporis, inquantum est ejus forma* (…). Thomas d'Aquin, *Scriptum super Sententiis*, IV, d. 49, q. 1, a. 2, 3.c. : (…) *vita dicitur dupliciter. Uno modo ipsum esse viventis ; quia, ut in II* De anima *dicitur, vivere viventibus est esse. Ex hoc autem dicitur aliquid vivens quod potest seipsum movere secundum aliquam actionem* (…).

79 Voir Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, II, 89.15 : *Cum igitur omnis virtus naturae activa comparetur ad Deum sicut instrumentum ad primum et principale agens, nihil prohibet in uno et eodem generato quod est homo, actionem naturae ad aliquid hominis terminari, et non ad totum quod fit actione Dei. Corpus igitur hominis formatur simul et virtute Dei quasi principalis agentis et primi, et etiam virtute seminis quasi agentis secundi ; sed actio Dei producit animam humanam, quam virtus seminis producere non potest, sed disponit ad eam*.

80 Thomas d'Aquin, *Sententia Libri de anima*, II, 7.11 : (…) *anima viventibus est causa essendi ; per animam enim vivunt, et ipsum vivere est esse eorum* (…).

81 Thomas d'Aquin, *De potentia*, 3.7.c.

82 Thomas d'Aquin, *De potentia*, 3.7, ad 1 : (…) *virtus activa et passiva rei naturalis sufficiunt ad agendum in ordine suo*.

cette chose est reçue sur un mode d'être intentionnel, incomplet, comme l'être qu'ont les couleurs dans l'air, ou le pouvoir de l'artisan dans son instrument (voir clause C3 plus haut)[83]. Une cause seconde peut conférer d'elle-même sa caractéristique propre parce que celle-ci réside en elle d'une manière stable, mais elle ne peut pas conférer par elle-même l'existence qu'elle reçoit de la cause première et qu'elle transmet en tant qu'instrument (clause C4). A ce titre, elle contribue à produire un effet qui est supérieur à ce qu'elle peut de sa propre nature, comme toutes les causes instrumentales (clause C6). Et, sous l'aspect de l'être, l'effet produit imite davantage (mais avec déficience) Dieu, qui est être par essence, qu'aucune des causes subordonnées (clause C5).

Le fait que l'activité de la cause principale s'exerce à travers une cause seconde n'empêche pas que son activité soit, à l'égard de l'effet, aussi immédiate que celle de la cause seconde. Cela s'applique déjà à la causalité instrumentale au sens large (sens 3, simple application du pouvoir de la cause seconde) : l'utilisateur du couteau est cause immédiate de l'action de couper, même s'il coupe par l'intermédiaire du couteau. Une cause principale éloignée, au contraire, est une cause qui n'agit pas en même temps que la cause seconde : si je lance mon couteau sur une cible, je suis cause éloignée de l'action de couper (non pas parce que je suis loin de la cible, mais parce que je n'agis plus sur le couteau au moment où il coupe). Mais si la cause principale agit en même temps que la cause seconde sur l'effet, elle aussi est cause immédiate. Le nombre d'instruments, c'est-à-dire d'intermédiaires, n'y change rien : si je manie mon couteau par l'intermédiaire d'un bâton auquel il est attaché, je suis tout de même cause immédiate de l'action de couper. C'est pourquoi, bien que Dieu soit cause initiale d'une série causale (les cieux, les créatures ici-bas, etc.), il est cause immédiate du dernier effet dans cette série[84]. A fortiori, dans la causalité instrumentale au sens fort, Dieu est encore davantage cause immédiate, puisqu'il est cause que l'existence soit donnée à l'effet. Si nous considérons les

83 Thomas d'Aquin, *De potentia*, 3.7, ad 7 : (…) *virtus naturalis quae est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quaedam forma habens esse ratum et firmum in natura. Sed id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aere, et virtus artis in instrumento artificis. Sicut ergo securi per artem dari potuit acumen, ut esset forma in ea permanens, non autem dari ei potuit quod vis artis esset in ea quasi quaedam forma permanens, nisi haberet intellectum ; ita rei naturali potuit conferri virtus propria, ut forma in ipsa permanens, non autem vis qua agit ad esse ut instrumentum primae causae* (…).

84 Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I, 115.5, c. : (…) *si sint multa agentia ordinate, semper secundum agens agit in virtute primi ; nam primum agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc, omnia agunt in virtute ipsius Dei ; et ita ipse est causa actionum omnium agentium.*

sujets qui effectuent l'action, l'agent particulier, cause seconde prochaine, est cause la plus conjointe à l'effet. Mais si nous considérons les pouvoirs requis par l'action, le pouvoir de la cause supérieure, présent dans l'agent particulier, est plus immédiatement cause de l'effet que le pouvoir de la cause inférieure, parce qu'il donne l'existence, sans laquelle, bien évidemment, l'effet ne serait rien (c'est-à-dire qu'il n'y aurait pas du tout d'effet de la cause seconde)[85]. En ce sens, la cause première est bien cause la plus profonde de l'effet[86].

En conclusion, on voit qu'il n'est pas exact de dire, comme on le fait souvent, que selon Thomas les créatures ne peuvent pas donner l'existence[87]. Les créatures ne peuvent pas donner l'existence par leur vertu propre ; et le pouvoir divin de créer ne peut non plus leur être délégué. Mais lorsqu'elles sont impliquées dans un processus de génération, la causalité divine se combine à leur propre causalité en une action unique qui donne l'existence. Il vaut la peine de relire sous cet éclairage certains passages que nous avons étudiés. L'existence est l'effet propre de la cause première, toutefois Thomas dit clairement qu'elle est aussi l'effet des autres agents, qui la causent également dans la mesure où ils agissent par le pouvoir de la cause première[88].

---

85 Thomas d'Aquin, *De potentia*, 3.7, c. : *Sic ergo si consideremus supposita agentia, quodlibet agens particulare est immediatum ad suum effectum. Si autem consideremus virtutem qua fit actio, sic virtus superioris causae erit immediatior effectui quam virtus inferioris*. Cf. *De veritate*, 3.7, c. : *Sed quia nos ponimus Deum immediatam causam uniuscuiusque rei secundum quod in omnibus causis secundis operatur* (…). Noter toutefois la nuance introduite par un *quasi* dans *Summa contra Gentiles*, III, 70.5 : *Oportet ergo quod actio inferioris agentis non solum sit ab eo per virtutem propriam, sed per virtutem omnium superiorum agentium : agit enim in virtute omnium. Et sicut agens infimum invenitur immediatum activum, ita virtus primi agentis invenitur immediata ad producendum effectum : nam virtus infimi agentis non habet quod producat hunc effectum ex se, sed ex virtute proximi superioris ; et virtus illius hoc habet ex virtute superioris ; et sic virtus supremi agentis invenitur ex se productiva effectus, quasi causa immediata ; sicut patet in principiis demonstrationum, quorum primum est immediatum*.

86 Thomas d'Aquin, *De veritate*, 8.16, ad 12 : (…) *ipse Deus est propria et immediata causa uniuscuiusque rei, et quodammodo magis intima unicuique quam ipsum sit intimum sibi, ut Augustinus dicit*. Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, III, 67.5 : *Causa autem actionis magis est illud cuius virtute agitur quam etiam illud quod agit : sicut principale agens magis quam instrumentum. Deus igitur principalius est causa cuiuslibet actionis quam etiam secundae causae agentes*.

87 Encore récemment, Baldner 2017, p. 157. En revanche, Te Velde 1995, p. 176-177, et Wippel 2000 avait déjà attiré l'attention sur ce point.

88 Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, III, 66.6 : (…) *esse est proprius effectus primi agentis, et omnia alia* **agunt ipsum** *inquantum agunt in virtute primi agentis* (je souligne). Thomas d'Aquin, *De potentia*, 7.2, c. : *Omnes autem causae creatae communicant* ***in uno effectu qui est esse,*** *licet singulae proprios effectus habeant, in quibus distinguuntur. Calor enim facit calidum esse, et aedificator facit domum esse. Conveniunt ergo in hoc quod* ***cau-***

Aucune créature, dit-il également, ne donne l'existence si ce n'est en participant de l'action de Dieu ; mais cela signifie donc que les créatures *donnent* bien l'existence, même si ce n'est qu'en participant de l'action de Dieu – c'est pour cela, explique Thomas, que le *De causis* affirme que l'Intelligence et l'Âme ont une opération divine en tant qu'*elles donnent l'existence*[89]. Les agents créés ne produisent pas l'être absolument parlant, mais expliquent que l'existence soit reçue en telle ou telle chose[90]. C'est qu'il n'y a pas deux axes de causalité, l'un par lequel une substance actualise une forme spécifique dans la potentialité de la matière, et l'autre par lequel Dieu serait seule cause efficiente de l'existence du composé forme / matière[91]. Cela serait nier la causalité efficiente des créatures. Les causes créées, chez Thomas, sont de réels agents, qui font leur part de travail dans la production d'autres créatures. Cependant, dans l'étiologie proclusienne transmise par le *De causis* comme dans le modèle tiré de la causalité instrumentale par Thomas, l'activité d'une cause supérieure peut s'exercer, non pas en parallèle, mais *dans* et *par* celle de causes secondes. Une seule forme est actualisée dans l'effet, par le dernier agent (c'est-à-dire la cause instrumentale prochaine, par exemple le géniteur dans un processus de reproduction), mais cette forme contient tout ce que les agents supérieurs concourant ont à contribuer, dont l'existence (*forma dat esse*) [92]. Ces derniers agissent non pas seulement sur l'effet de la cause instrumentale pour le rendre plus parfait, mais sur la cause instrumentale elle-même pour la faire agir plus parfaitement[93]. L'action d'une créature, via la forme qu'elle actualise,

---

***sant esse**, sed differunt in hoc quod ignis causat ignem, et aedificator causat domum* (je souligne).

89 Thomas d'Aquin, *De potentia*, 3.1, c. : (…) *nulla res **dat esse**, nisi in quantum est in ea participatio divinae virtutis. Propter quod etiam dicitur in* Libro de causis*, quod anima nobilis habet operationem divinam **in quantum dat esse*** (je souligne). Thomas d'Aquin, *De potentia*, 3.7, c. : (…) *ut dicitur in* Libro de causis*, intelligentia non dat esse, nisi prout est in ea virtus divina*. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I, 45.5, c. : *Unde etiam dicitur* Liber de causis *quo neque intelligentia vel anima nobilis **dat esse** , nisi inquantum operatur operatione divina*.

90 Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I, 45.5, ad 1 : *Nullum igitur ens creatum potest producere aliquod ens absolute, nisi inquantum esse causat in hoc* (…).

91 Contrairement à ce que dit Baldner 2017, p. 155-156. Voir Litt 1963, p. 176-177.

92 Thomas d'Aquin, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis* 3, ad 20 : (…) *ultimum agens proprium agit in virtute omnium superiorum. Unde non imprimuntur a diversis agentibus diversae formae in uno indiviuduo, sed una forma est quae imprimitur a proximo agente, continens in se virtute omnes formas praecedentes*.

93 Contrairement à ce qu'écrit Dvořák 2013, p. 626 : « There is no implication that the secondary agent has to be causally affected by the primary cause in order to do its causal job, i.e. produce its effect. The primary cause affects the patient only and is responsible solely for the actuality of the form in the patient ». Au-delà de la question de la nature exacte de la comparaison des causes instrumentales naturelles avec des outils (artéfacts), cela va

peut donc porter l'*esse* jusqu'à l'effet, avec les autres propriétés, particulières, qu'elle lui donne. La concurrence des causes supérieures, y compris la donation

---

tout simplement à l'encontre de ce que Thomas explique dans *De potentia*, 3.7, c. Premièrement, il dit que l'influence divine doit assister l'agent créé tout comme l'influence des corps célestes assiste les éléments terrestres dans leurs actions (*Sic ergo oportet virtutem divinam adesse cuilibet rei agenti, sicut virtutem corporis caelestis oportet adesse cuilibet corpori elementari agenti*). Or, les corps célestes agissent non seulement sur les corps qui reçoivent l'action des éléments, mais sur les éléments eux-mêmes, comme on le voit dans les processus de génération, où le pouvoir des corps célestes est dit résider dans les pouvoirs élémentaux, pour les doper, pour ainsi dire, et leur faire faire ce qu'ils ne pourraient faire par eux-mêmes, à savoir engendrer une chose vivante (cf. *Scriptum super Sententiis*, II, 18.2.3, ad 2 : [...] *ex actionibus qualitatum activarum consequitur anima sensibilis et aliae formae substantiales secundum quod* ***in eis ut instrumentis manet virtus animae, vel alterius substantialis formae et ipsius caeli****; et ideo non oportet, cum non agant in virtute sua tantum, quod ex actionibus earum nihil sequatur ultra earum speciem : quia ex motu instrumenti sequitur effectus secundum rationem principalis agentis* [je souligne]. Voir aussi Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I, 71.1, ad 1 : *Non quod aqua aut terra habeat in se virtutem producendi omnia animalia, ut Avicenna posuit, sed quia hoc ipsum quod ex materia elementari, virtute seminis vel stellarum, possunt animalia produci, est ex virtute primitus elementis data*). Il en va de même pour leur action sur les corps mixtes : ils agissent soit simplement par mouvement, comme la lune cause les marées – ce qui n'est pas pertinent ici –, soit en imprimant une forme dans ces corps mixtes pour leur donner un pouvoir d'agir qu'ils n'ont pas par eux-mêmes (*De operationibus occultis naturae* : [...] *huiusmodi actiones consequantur aliquas formas uel uirtutes impressas corporibus elementatis a superioribus agentibus*). Le cas de l'aimant est un exemple que Thomas cite souvent ; or, ce n'est pas sur le fer que l'influence des cieux agit, mais sur l'aimant pour qu'il attire le fer (*De veritate* 5.10, ad 5, 22.13.c. *Summa contra Gentiles*, II, 68 et III, 92). Thomas dit encore en *De potentia* 3.7, c. qu'un individu qui procrée un autre individu est la cause instrumentale des corps célestes en ce qui concerne la nature spécifique transmise (*Hoc ergo individuum agendo non potest constituere aliud in simili specie nisi prout est instrumentum illius causae, quae respicit totam speciem et ulterius totum esse naturae inferioris. Et propter hoc nihil agit ad speciem in istis inferioribus nisi per virtutem corporis caelestis* [...]. Cf. *Summa theologiae*, 115.3, ad 2, et *Quaestio disputata de malo* 16.9, c. : *Nam corpora caelestia sunt principia generationis hominum, et aliorum animalium perfectorum,* ***mediante virtute particulari, quae est in seminibus*** [...] [je souligne]). Or, il serait absurde de dire que l'individu ne transmet pas cette nature spécifique, comme si un chien n'engendrait pas un chien mais, bien plutôt, les corps célestes donnaient directement la nature canine à sa progéniture et le chien ne lui donnait que des caractéristiques individuelles. En fait, l'action des corps célestes s'exercent à travers le chien, qui à la fois transmet la nature canine (qui ne vient pas de lui) et des caractéristiques individuelles (qui viennent de lui). Voir *Summa theologiae* I, 118.1, ad 3 : dans l'espèce de ferment (*spiritus*) qui se trouve dans le semen *est quidam calor ex virtute caelestium corporum, quorum etiam virtute agentia inferiora agunt ad speciem, ut supra dictum est. Et quia in huiusmodi spiritu concurrit virtus animae cum virtute caelesti, dicitur quod homo generat hominem, et sol* (cf. Aristote, *Physica*, II, 2, 194b13). Ici encore, le pouvoir d'un corps céleste agit non pas directement sur l'effet de la cause instrumentale, mais dans la cause instrumentale même (voir aussi *Scriptum super Sententiis* II, 18.2.3, ad 5 :

d'existence par Dieu, s'exerce à travers la forme que donne l'agent particulier à son effet prochain.

Certes, Thomas écrit souvent que Dieu seul peut créer. Mais cela s'entend de la donation d'existence *ex nihilo*. C'est pour cela que Thomas rejette l'idée, non seulement d'Avicenne, mais aussi de Pierre Lombard[94], ou du *Liber de causis* lui-même, que bien que créer soit l'action propre de la cause première, néanmoins les causes secondes peuvent créer dans la mesure où elles agissent par le pouvoir de la cause première. La position de Pierre Lombard, pourtant, s'appuie précisément sur le principe que nous venons de voir : il est possible que quelque chose participe instrumentalement à l'action causale propre d'une autre chose, c'est-à-dire cause non pas en vertu de son pouvoir mais en vertu du pouvoir de cette autre chose[95]. Contradiction de Thomas, donc ? Non, car il est question de création, c'est-à-dire de donner l'existence *ex nihilo*. Comme le précise Thomas, une cause instrumentale ne participe à l'action d'une cause supérieure que dans la mesure où, par son pouvoir propre, elle

---

〈*in animalia perfectiora*〉 *oportet quod* ***cum virtute caelesti adsit in semine virtus animae*** *a patre derivata : est enim virtus caelestis in omnibus corporibus inferioribus sicut virtus motoris in moto* […] [je souligne]. Et *Super Librum de causis expositio*, p. 38, l. 27-30 : […] *ipsum corpus humanum disponitur ad hoc quod sit susceptivum talis animae* ***per virtutem caelestis corporis operantem in semine****, ratione cuius dicitur quod homo generat hominem et sol* [je souligne]). Enfin, les corps célestes sont à leur tour instruments des substances intellectuelles pour la transmission des formes substantielles aux choses terrestres, et Thomas dit de même clairement que leur influence réside *dans* les corps célestes agents comme c'est le cas pour tout instrument (*Scriptum super Sententiis*, II, d. 15, q. 1, a. 2, c. : *Relinquitur autem virtus spiritualis substantiae in motu corporis caelestis, ad modum quo* ***virtus motoris relinquitur in instrumento*** *: et per hunc modum omnes formae naturales descendunt a formis quae sunt sine materia* […] *sicut formae artificiatorum ab artifice* [je souligne]. *De potentia*, 3.11, ad 14 : […] *virtus substantiae virtualis moventis relinquitur in corpore caelesti et motu eius, non sicut forma habens esse completum in natura, sed per modum intentionis, sicut virtus artis est in instrumento artificis*). Pareillement, donc, on doit dire que Dieu agit *dans* tout agent créé ([…] *potest dici quod* ***Deus in qualibet re operatur*** *in quantum eius virtute quaelibet res indiget ad agendum* […] [je souligne]), et que toute créature agit comme cause instrumentale *par* le pouvoir de Dieu (*De potentia*, 3.7, c. : *Sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis* […] *Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum* ***eius virtute omnis alia virtus agit*** [je souligne]).

94 Thomas d'Aquin, *Scriptum super Sententiis*, IV, d. 5, q. 3, a. 3.

95 Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I, 45.5, c. : *Contingit autem quod aliquid participet actionem propriam alicuius alterius, non virtute propria, sed instrumentaliter, inquantum agit in virtute alterius ; sicut aer per virtutem ignis habet calefacere et ignire. Et secundum hoc, aliqui opinati sunt quod, licet creatio sit propria actio universalis causae, tamen aliqua inferiorum causarum inquantum agit in virtute primae causae, potest creare*.

prépare et dispose le sujet récepteur à recevoir l'effet propre de la cause supérieure[96]. *Toutes* les causes instrumentales font ce travail de préparation[97]. Certaines vont plus loin et contribuent directement à l'effet de la cause principale, comme nous l'avons vu ; mais même ces dernières ont une action préparatrice sur le sujet de l'action de la cause principale. C'est en coupant le bois (ce qui est l'action préparatoire) qu'une scie introduit la forme de banc (ce qui est l'action finale)[98]. Or, dans une situation où il n'y aurait rien sinon la cause première et cette cause seconde, il n'y aurait pas de sujet sur lequel cette cause seconde pourrait exercer sa propre action causale à titre de préparation. C'est pourquoi les créatures ne peuvent pas créer, c'est-à-dire produire *ex nihilo*, même si Dieu leur prêtait sa puissance[99]. En revanche, lorsqu'une matière est donnée (comme c'est le cas dans le cours ordinaire de la Nature), rien n'empêche qu'une créature ne joue le rôle de cause instrumentale à l'égard de la donation d'existence[100]. Par son action propre, elle prépare et informe un sujet récepteur, qui est actualisé en un composé rendu existant par l'action propre de Dieu, laquelle se communique par l'intermédiaire de cette même cause seconde.

On voit donc que Thomas n'hésite pas à corriger le *Livre des Causes* quand il le doit[101]. La thèse selon laquelle la cause première crée « l'âme, la nature et les autres choses par l'entremise de l'intelligence » (VIII, 87) est jugée fausse ou correcte selon le contexte. Fausse si l'on parle de création au sens strict,

96 Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I, 45.5, c. : (…) *causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi inquantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis.* (…) *Unde non potest aliquid operari dispositive et instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo praesupposito, quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Sic igitur impossibile est quod alicui creaturae conveniat creare, neque virtute propria, neque instrumentaliter sive per ministerium.*

97 Voir Solère 2019, p. 163-167.

98 Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I, 45.5, c. : (…) *securis,* ***scindendo lignum****, quod habet ex proprietate suae formae, producit scamni formam, quae est effectus proprius principalis agentis* (je souligne). Voir aussi *supra*, n. 42.

99 Voir aussi Thomas d'Aquin, *De potentia*, 4.3, c. : *Nam actio alicuius, etiamsi sit eius ut instrumenti, oportet ut ab eius potentia egrediatur. Cum autem omnis creaturae potentia sit finita, impossibile est quod aliqua creatura ad creationem operetur, etiam quasi instrumentum. Nam creatio infinitam virtutem requirit in potentia a qua egreditur.*

100 Thomas d'Aquin, *De potentia*, 3.8, c. : *Nihil ergo obstat per hoc quod dicitur quod per naturam ex nihilo nihil fit, quin formas substantiales ex operatione naturae esse dicamus. Nam id quod fit, non est forma, sed compositum ; quod ex materia fit, et non ex nihilo. Et fit quidem ex materia, in quantum materia est in potentia ad ipsum compositum, per hoc quod est in potentia ad formam.* Pour le cas particulier de l'âme humaine, voir *Summa contra Gentiles*, II, 89.16 : *Sic enim homo sibi simile in specie generat, inquantum virtus seminis eius dispositive operatur ad ultimam formam, ex qua homo speciem sortitur.*

101 Voir aussi Te Velde 1995, p. 171-175.

c'est-à-dire *ex nihilo*[102]. Dans ce contexte, Thomas la juge même sévèrement, indiquant qu'elle est une source d'idolâtrie[103]. Mais si l'on parle des processus naturels, dans lesquels les causes secondes agissent sur un substrat préexistant, alors Thomas la reprend à son compte, et soutient qu'elles participent à l'action divine qui donne l'existence.

Bibliographie

Sources primaires

Liber de causis. Édition et traduction par O. Boulnois, P. Magnard, B. Pinchard, et J.-L. Solère, Paris, Vrin, 1990.

Proclus, *The Elements of Theology*, éd., trad., introd. et commentaire par E.R. Dodds, Oxford, Clarendon Press, 1963[2].

Franciscus Suárez, *Disputationes metaphysicae*, in *Opera omnia*, t. 25-26, ed. C. Berton, Paris, Louis Vivès, 1861.

Thomas d'Aquin, *Opera omnia* : www.corpusthomisticum.org/iopera.html.

Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*, ed. H.-D. Saffrey, Fribourg, Société Philosophique / Louvain, E. Nauwelaerts, 1954.

Littérature secondaire

Baldner, S. (2017), « Thomas Aquinas and Francisco Suárez on the Problem of Concurrence », in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 90, p. 149-161.

D'Ancona, C. (2014), « The *Liber de causis* », in S. Gersh (éd.), *Interpreting Proclus from Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 137-162.

Dvořák, P. (2013), « The Concurrentism of Thomas Aquinas : Divine Causation and Human Freedom », dans *Philosophia* 41, p. 617-634.

Freddoso, A. (1988), « Medieval Aristotelianism and the Case against Secondary Causation in Nature », dans T.V. Morris (eds), *Divine and Human Action : Essays in the Metaphysics of Theism*, Cornell, Cornell University Press, p. 74-118.

---

102 Thomas d'Aquin, *De potentia*, 3.4, ad 10 : (…) *error iste expresse in libro de causis invenitur, quod creaturae inferiores creatae sunt a Deo superioribus mediantibus : unde in hoc auctoritas illius non est recipienda*.

103 Thomas d'Aquin, *De potentia*, 3.4, c. : *Et per hunc modum posuerunt quidam philosophi, quod intelligentiae primae sunt creatrices secundarum, in quantum dant eis esse per virtutem causae primae in eis existentem. Nam esse per creationem, bonum vero et vita et huiusmodi, per informationem, ut in* Libro de causis *habetur. Et hoc fuit idolatriae principium, dum ipsis creatis substantiis quasi creatricibus aliarum, latriae cultus exhibebatur*.

Freddoso, A. (1991), « God's General Concurrence with Secondary Causes : Why Conservation is not Enough », dans *Philosophical Perspectives* 5, p. 553-585.

Freddodo, A. (1994), « God's General Concurrence with Secondary Causes : Pitfalls and Prospects », in *American Catholic Philosophical Quarterly* 67 (2), p. 131-156.

Litt, Th. (1963), *Les Corps célestes dans l'univers de Saint Thomas d'Aquin*, Louvain / Paris, Publications Universitaires / Béatrice-Nauwelaerts.

Mancha, L.A. Jr. (2012), « Aquinas, Suárez, and Malebranche on Instrumental Causation and Premotion », dans *International Philosophical Quarterly*, 52 (3), p. 335-353.

Régnon, Th. de (1906), *La métaphysique des causes d'après Saint Thomas et Albert le Grand*, 2e éd., Paris, Victor Retaux.

Solère, J.-L. (2019), « Duns Scotus versus Thomas Aquinas on Instrumental Causality », dans *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 7, p. 147-185.

Te Velde, R. (1995), *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden, Brill.

Torrell, J.-P. (1996), *Saint Thomas Aquinas*, vol. 1, trad. Robert Royal, Washington, D.C., The Catholic University of America Press.

Wippel, J. (2000), « Thomas Aquinas on Creatures as Causes of Esse », dans *International Philosophical Quarterly* Vol. XL-2, Issue 158, p. 197-213.

CHAPTER 13

Deux modèles de causalité, deux théories de la liberté: À propos de deux interprétations de la proposition 1 du *Livre des causes*

Olivier Boulnois
École Pratique des Hautes Études, Paris

Quelle place le *Livre des causes* occupe-t-il dans l'histoire de la métaphysique ? Un de ses apports les plus décisifs est certainement l'invention des concepts de « cause première » et de « cause seconde ». Je m'intéresserai ici à la manière dont la pensée de la liberté s'est articulée à ce dédoublement du concept de cause, dans l'histoire de la réception de la première proposition du *Livre des causes*. En effet, originellement, bien avant de s'opposer dans la troisième antinomie kantienne[1], liberté et causalité constituaient les deux faces d'une même médaille : l'insertion du libre arbitre dans le monde fait appel au concept de responsabilité, c'est-à-dire de causalité (je ne dois répondre d'un acte que dans la mesure où j'en suis le principe et la cause), et réciproquement, la causalité indique en quoi un être a pris part à une action[2].

En quoi ces deux concepts, propres au *Livre des causes*, permettent-ils de penser le libre arbitre, et d'articuler la liberté des agents avec l'ordre du monde ? Je me concentrerai sur la place occupée par la première proposition du *Livre des causes* au sein du questionnaire élaboré par la philosophie médiévale, sur la relation entre le libre arbitre et la causalité. Nous devons nous demander : le libre arbitre est-il une cause seconde parmi d'autres ou fait-il exception au statut général des causes secondes ? Pour répondre à cette question directrice, comme nous le verrons, les textes les plus éclairants ne sont pas seulement les commentaires sur le *Liber*, mais aussi des traités philosophiques ou théologiques autonomes.

Notre question directrice prend donc une double forme : 1. qu'est-ce que le concept de cause première ? Et corrélativement : qu'est-ce que le concept de cause seconde ? (1) Puis 2. Comment ces deux concepts s'articulent-ils ? Nous verrons qu'il y a deux modèles dominants dans la manière de les articuler : la

1 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. III, 308-311 (éd. Delamarre, Marty 1980, I, 1102-1105).

2 Le terme grec *aitia* (cause), d'où vient *aitios* (responsable), vient de la racine **aiteô*, « avoir part, réclamer sa part, demander » (Chantraine 1968, p. 41a).

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, THE NETHERLANDS, 2022 | DOI:10.1163/9789004501331_015
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC 4.0 license.

cause primordiale peut soit précontenir la cause seconde, lui conférer l'être et l'agir (II), soit s'ajouter à la cause seconde en lui donnant l'être mais non l'agir (III et IV).

1 Les concepts de cause première et cause seconde

Que signifient, et d'où viennent ces deux concepts ? Dans ses *Écrits sur la grâce*, Pascal, afin de penser la relation entre le libre arbitre humain et la volonté divine, estime nécessaire d'employer les concepts de « première cause », et de « cause seconde » :

> Encore qu'on puisse attribuer les actions ou à la volonté de l'homme ou à la volonté de Dieu, et qu'en cela ces deux causes semblent y concourir également, néanmoins il y a cette entière différence, qu'on peut attribuer l'action à la seule volonté de Dieu, à l'exclusion de la volonté de l'homme ; au lieu qu'elle ne peut jamais être attribuée à la seule volonté de l'homme à l'exclusion de celle de Dieu. Car quand on dit que l'action vient de notre volonté, on considère la volonté humaine comme cause seconde, mais non pas comme première cause ; mais quand on cherche la première cause, on l'attribue à la seule volonté de Dieu, et on en exclut la volonté de l'homme[3].

Les concepts de cause première et cause seconde appartiennent à une histoire de *longue durée* (huit siècles séparent le *Liber de causis* des réflexions de Pascal). Chez Pascal, ils instrumentent deux thèses : 1. L'action humaine résulte du « concours » de deux causes, la volonté de Dieu et la volonté de l'homme. 2. Elles s'articulent selon un ordre, comme la « première » à la « seconde ». Une conclusion en découle : on peut éventuellement « attribuer l'action » à la seule volonté de Dieu, mais non à la seule volonté de l'homme ; la cause divine est prédominante ; c'est une théorie de l'« attribution », c'est-à-dire de l'imputation de la responsabilité principale (à Dieu)[4].

---

3 Pascal, *Écrits sur la grâce*, *Écrit XII*, *Œuvres complètes II*, (éd. Le Guern 2000, p. 294 ; cf. *Écrit I*, p. 219 : « nous trouverons [...] que Dieu opère sans que l'homme coopère, et que l'homme coopère avec Dieu ») ; voir Augustin, *Contre deux Épîtres de Pélage* II, 9, 20-21 : « Dans un cas Dieu coopère avec l'homme qui agit, tandis que dans l'autre c'est lui seul qui agit. Dieu fait en l'homme beaucoup de bien que l'homme ne fait pas ; mais l'homme ne fait aucun bien que Dieu ne fasse faire à l'homme » (BA 23, 452).

4 Cette théorie de l'attribution a été étudiée par A. de Libera (Libera 2007, p. 98-99).

Ces deux thèses (et leur conclusion) supposent un raisonnement serré :

1. L'action est un attribut de la volonté, qui en est la *cause*.
2. Les actions humaines sont des attributs de la volonté humaine.
3. Mais la volonté humaine dépend à son tour de la volonté divine, ou « première cause » ; elle en est l'effet : l'homme veut ce que Dieu veut qu'il veuille ; il fait donc ce que Dieu veut.
4. Par conséquent, on *doit* attribuer l'action au concours de ces deux causes, la volonté divine comme *première cause*, la volonté humaine comme *cause seconde*.
5. Pour la même raison, on *peut* attribuer l'action à la seule volonté de Dieu : la volonté de l'homme découlant nécessairement, déterminément, de la seule décision volontaire de Dieu.
6. Mais pour la même raison, on *ne peut pas* attribuer l'action à l'homme seul.

Mais d'où proviennent les concepts de cause première et de cause seconde ? Clairement, le concept est emprunté à la scolastique, et pour Pascal, à saint Thomas[5]. Mais Thomas d'Aquin les attribue à son tour au *Liber de causis* : « dans les réalités naturelles, la cause première (*prima*) influe davantage sur l'effet de la cause seconde que ne le fait aussi la cause seconde elle-même, comme il est dit dans le *Livre des causes* »[6]. D'emblée, Thomas lie les concepts de cause seconde et de cause première par un principe paradoxal : la cause première, éloignée, est plus efficace que la cause seconde, pourtant prochaine.

Et pour l'ensemble de la scolastique, c'est bien du *Livre des causes*, que viennent les concepts de cause première, et de cause seconde. Ce traité définit leur relation en trois principes formant un paradoxe : 1. la cause première agit *davantage* que les causes secondes ; 2. elle peut produire leur effet *sans* elles ; 3. elle le produit *avant* elles.

L'incipit du *Livre des causes* prend la forme d'un principe premier absolu, d'un axiome non-déductible mais fondamental : « Toute cause primordiale (*primaria*) influe davantage sur son effet que la cause universelle seconde » (première proposition, que j'appelerai désormais le « principe 1 »)[7]. Même les effets de la cause seconde sont causés par la cause première, cause de celle-

5 Que Pascal étudiait de près lorsqu'il discutait de la scolastique jésuite ; cf. de Franceschi 2018, p. 34-35, 104, 120-121, 286-288, 307-309, 315-318, 434-439.

6 Thomas d'Aquin, *Scriptum super libros Sententiarum* II, d. 44, q. 2, a. 3 expos. : *in naturalibus causa prima plus influit supra causatum causae secundae quam etiam ipsa causa secunda, ut in* Libro de causis *dicitur*.

7 *Liber de causis* I, §. 1 : *Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda* (Pattin 1966, p. 46) ; trad. Boulnois et al. 1990, p. 39 (je corrige toutes les traductions).

ci. On peut ainsi dire que l'effet procède davantage de la cause divine que de sa cause prochaine, puisque l'efficace de la cause seconde lui vient de la cause première, et ne fait pas nombre avec celui-ci.

Dans le *Liber de causis*, deux propositions découlent du principe initial :

1. « Donc, lorsque la cause universelle seconde ôte sa puissance à une chose, la cause universelle première ne lui ôte pas la sienne » (commentaire que j'appelerai « principe 2 »)[8]. Le *Liber* ne parle pas ici de *plusieurs* causes secondes, mais de *la* cause seconde qui est la cause « universelle », la cause de toutes choses. Or selon lui, la cause première agit toujours, même si la cause seconde est suspendue. Elle n'est pas la *seule* créatrice de l'acte de cette cause seconde (par exemple, l'intellect) ; mais elle donne à celle-ci la puissance de causer et même l'efficace causale (l'influx) par lequel elle exerce sa causalité. Puisque la cause seconde n'agit pas sans elle, nous n'avons pas affaire à deux causes partielles qui s'additionneraient pour produire un effet commun. La cause première agit *à travers l'action de la cause seconde* et elle *ne fait pas nombre* avec elle, mais lorsque celle-ci cesse d'agir, elle continue de le faire : elle peut donc conserver dans l'être une chose même si la cause seconde n'existe plus ou n'est plus active.
2. Le commentaire se prolonge en un autre principe, le « principe 3 » : « La cause universelle première agit sur l'effet de la cause seconde *avant* que n'agisse sur lui la cause universelle seconde qui l'accompagne »[9]. Puisqu'une cause produit son dérivé, elle agit avant le dérivé pour le produire et produire son effet. Dans l'ordre de la causalité, elle est antérieure ; elle est donc plus fondamentale que toute autre cause.

Ce couple de concepts peut-il avoir une autre source ? – Certes, l'idée d'une chaîne de causes, qui implique une cause première et une série de causes et d'effets successifs, n'est pas propre au *Livre des causes*. On trouve par exemple dans le *De potestate* de saint Anselme : « Toute cause a des causes, [et ce] jusqu'à la cause suprême de tout, Dieu, qui, parce qu'il est la cause de tout ce qui est quelque chose, n'a aucune cause »[10]. Anselme admet une série de causes,

8 *Liber de causis* I, §. 2 : *Cum ergo removet causa universalis secunda virtutem suam a re, causa universalis prima non aufert virtutem suam ab ea* (Pattin 1966, p. 46 ; Boulnois et al 1990, p. 39).

9 *Liber de causis* I, §. 3 : *Quod est quia causa universalis prima agit in causatum causae secundae,* antequam agat *in ipsum causa universalis secunda quae sequitur ipsum* (Pattin 1966, p. 46 ; Boulnois et al 1990. p. 39).

10 Anselme, *De potestate, Fragmenta philosophica* II, p. 339 ; trad. Galonnier, in Corbin 1990, p. 424 : *Habet enim omnis causa causas usque ad supremam omnium causam deum, qui cum sit causa omnium quae aliquid sunt, nullam habet causam.*

et il pose au principe de cette série une cause de toutes choses, Dieu. Mais il n'appelle pas cette cause « première ». Et surtout, il ne lui donne pas la capacité d'envelopper la série des causes finies et d'agir au plus intime d'elles-mêmes, voire avant celles-ci. *Car ce qui caractérise le concept des causes secondes, c'est précisément l'idée que la cause première les précède et précède même leur propre action* : qu'elle agit *davantage* qu'elles, *sans* elles, et *avant* elles.

De même, Gundissalinus distingue entre une cause *primordiale* et une cause *secondaire* : « Au commencement, il y avait une double cause : à savoir une cause primordiale (*primaria*) et une cause secondaire (*secundaria*). La cause primordiale est Dieu ; la cause secondaire est son instrument (*instrumentum*), et d'elle viennent les mêmes œuvres »[11]. On trouve bien ici l'idée d'un concours hiérarchique entre les causes, mais précisément, il manque encore à cette articulation des causes le lien paradoxal par lequel la cause première agit *davantage* que la cause seconde (le principe 1). Ici, la cause « secondaire » est considérée comme l'« instrument » par lequel Dieu arrive à son œuvre, mais rien n'indique que Dieu puisse produire l'effet de cet instrument *avant* l'instrument, ou *sans* lui.

Or la thèse de Pascal est une application particulière à la volonté du principe 2 ; et celui-ci *découle* du principe 1. Par conséquent, la première proposition du *Livre des causes* structure tout un champ conceptuel : elle permet de penser à la fois l'articulation des causes premières et des causes secondes, la conservation de l'être par la cause première, et (en particulier) le concours évoqué par Pascal entre volonté divine et liberté humaine, entre grâce et libre arbitre.

Les concepts de cause première et de cause seconde nouent ensemble une matrice de problèmes. Ils permettent de penser le rapport entre Dieu et les créatures, mais cette difficulté s'exprime à son tour en un complexe de questions et de réponses. Le concours entre la cause première et la cause seconde permet de penser la transcendance de la puissance du premier en même temps que l'autonomie des créatures, d'affirmer à la fois que les causes n'agissent que dans la dépendance du Principe, et que celui-ci possède une causalité plus radicale que la leur. La puissance divine précède et rend possible toute la causalité

11 Gundissalinus, *Von dem Hervorgange der Welt* (*De processione mundi*), p. 51 : *Bipertita fuit in principio causa : scilicet primaria et secundaria. Primaria causa Deus est ; secundaria instrumentum eius de ipsis eiusdem operibus. Sed primae secundis praelatae sunt auctoritatis.* – La différence de vocabulaire ne suffit pas à parler de concepts distincts : les commentateurs du *Livre des causes* emploient aussi l'expression *causa primaria* et *causa secundaria* pour parler des causes première et seconde du *Liber* (par exemple Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, q. 25, ed. Marlasca 1972, q. 2, p. 40 : *non oportet quod causa* **primaria** *possit effectum producere sine causa* **secundaria**) ; mais le §. 1 du *Liber de causis* emploie déjà l'expression *causa primaria*.

des créatures, mais elle s'exerce à travers elles. Cela nous conduit à la première difficulté : si la première cause (Dieu) agit davantage que la cause *universelle* seconde (1) sans elle (2), et avant elle (3), cela veut-il dire que la cause s'exprime à travers les causes secondes, et qu'elle peut causer l'effet des causes secondes sans elles ? ou bien seulement qu'elle peut causer autrement la cause universelle, et indirectement ses effets ? En un mot, peut-elle ou non *court-circuiter* la cause seconde pour produire directement ses effets ? C'est la question de la liberté et de la toute-puissance du Principe qui est ici engagée.

Analysons d'abord ce que dit notre proposition :

1. La causalité revient davantage à la cause première qu'à la cause universelle seconde. La cause première est *davantage* cause que son effet, la cause seconde (principe 1, §. 1).
2. Réciproquement, la cause seconde étant l'effet de la cause première, elle en *dépend* pour agir et elle a moins de puissance qu'elle.
3. Les effets des causes secondes résultent d'un *concours* de causalité entre l'action de la cause première et celle de la cause seconde.
4. La cause première continue de causer une chose même lorsque la cause seconde n'y concourt plus : elle la *conserve* (§. 2, principe 2).
5. La cause première est *antérieure* à la cause seconde (§. 3, principe 3).

Mais quelle est l'origine de cette articulation ? Pouvons-nous atteindre un socle généalogique plus ancien que le *Liber* ? – Dans la théologie de Proclus, le bien, l'intellect et l'âme forment une série hiérarchique. Le bien est à la fois la cause la plus universelle et le principe le plus intime de toute causalité. Mais de ce fait, il agit avant, avec et après son effet, l'intellect, que le *Livre des causes* appellera cause seconde. Il en découle que tout ce dont l'intellect est cause, le bien en est cause, mais que la réciproque n'est pas vraie : l'intellect n'est pas cause aussi de tout ce que produit le bien (à commencer par sa propre causalité) ; de même, tout ce dont l'âme est cause, l'intellect aussi en est cause, mais l'inverse n'est pas vrai. L'antériorité implique une dissymétrie, une non-réciprocité.

Cette thèse est empruntée à Proclus : le principe qui donne à la cause seconde sa puissance de produire possède cette puissance à titre primordial et suréminent : « Toute cause à la fois agit *avant* son effet et fait subsister *après* lui un plus grand nombre ⟨de subsistants⟩ »[12]. Mais ici, Proclus parle universellement de « toute cause » (*pan aition*, il s'agit de toute cause première dans une série causale), et de surcroît cette cause est « hypostatique » (à travers son effet, elle fait subsister plusieurs êtres). Tandis que dans le *Livre des causes*, le

12 Proclus, *Elements of theology*, prop. 57, p. 54 : Πᾶν αἴτιον καὶ πρὸ τοῦ αἰτιατοῦ ἐνεργεῖ καὶ μετ᾽ αὐτὸ πλειόνων ἐστὶν ὑποστατικόν ; trad. fr. Trouillard 1965, p. 9 7 modifiée. Cf. Thomas d'Aquin, *In Librum de causis expositio*, § 10, éd. Pera, p. 5.

principe est considéré comme unique ; il engendre un unique effet, que le *Livre* appelle la « cause seconde universelle » (§ 1). Selon Proclus, toute cause est plus parfaite et plus puissante que ses subordonnés. Ainsi, elle peut être cause d'un plus grand nombre d'effets. Puisqu'elle produit son dérivé, elle agit avant le dérivé pour le produire. Elle agit avant son effet, ce qui correspond au principe (3). Mais aussi après lui, puisqu'elle forme et fait subsister après lui le reste des êtres. Agissant avant lui et après lui, elle peut agir *sans* lui, ce qui correspond au principe (2).

Dès lors, la hiérarchie entre cause première et cause seconde s'exprime dans une relation non-réciproque. La puissance du premier est inamissible. La cause première agit toujours, même si la cause seconde est suspendue. La cause première n'est pas la *seule* créatrice de l'acte de la cause seconde (par exemple, l'âme) : elle donne à la cause seconde la puissance de causer et même l'efficace causale (l'influx) par lequel celle-ci exerce sa causalité. La cause première agit *à travers l'action de la cause seconde*, mais elle *ne fait pas nombre* avec elle. Il ne s'agit pas de deux causes partielles concourantes qui s'additionneraient pour produire un effet commun.

La puissance divine précède et rend possible toute la causalité des créatures, mais elle s'exerce à travers elles. Les créatures ne peuvent rien sans Dieu, mais Dieu n'agit pas sans elles. Cela pose des problèmes métaphysiques et théologiques redoutables : chez Proclus et dans le *Livre des causes*, la production du monde se fait selon une cascade d'émanations : le Principe cause l'intellect, qui produit l'âme, qui produit la nature, etc. La création des êtres sensibles est seulement médiate, et la Providence est limitée par l'ordre de la nature. Mais cette thèse est-elle compatible avec une théologie révélée admettant un Dieu libre et tout-puissant ? C'est le problème que devront aborder les lecteurs et commentateurs médiévaux du *Liber de causis*.

Je distinguerai deux grandes interprétations médiévales du *Liber de causis*, en me limitant principalement à Thomas d'Aquin, Duns Scot et Guillaume d'Ockham, mais ces trois auteurs ne représentent qu'une coupe sagittale dans un champ beaucoup plus complexe, où s'entrecroisent les concepts, les problèmes et les textes, et qui mériterait d'être explorés plus précisément.

2 Le premier modèle d'interprétation du *Liber de causis* : Thomas d'Aquin

Dans son commentaire du *Liber*, Thomas désamorce la dimension néoplatonicienne de l'opuscule. Il n'ignore pas que les *Platonici* soutenaient que les intellects séparés procèdent par participation de formes séparées, « qu'ils appe-

laient dieux »[13]. Mais sur la relation de l'intellect aux intelligibles, il faut suivre la position d'Aristote, qui sur ce point concorde davantage avec la foi chrétienne (*est magis consona fidei Christianae*) : « nous ne posons pas de formes séparées supérieures à l'ordre des intellects », mais seulement un « bien séparé », un bien « extérieur » (*extrinsecum*) vers lequel tend tout l'univers. Il faut donc dire que les intellects « suivent » (*consequuntur*) ces formes intelligibles, mais « par participation à la première forme séparée, qui est le bien pur, à savoir Dieu »[14].

De même, on n'acceptera pas l'idée que la cause seconde reçoive de la première la faculté de créer d'autres êtres. Il faut réserver à Dieu cette prérogative[15]. Dans l'*Écrit sur les Sentences*, Thomas associe cette doctrine à la pensée d'Avicenne, selon le principe *ex uno non fit nisi unum*[16]. Et dans son commentaire de la proposition III du *Liber*, il soutient qu'une telle doctrine n'est pas conforme à l'intention du livre, puisque selon le *Liber*, la cause première communique l'être à tous les étants, tandis que l'intellect ne fait que communiquer la pensée à tous les intelligents[17]. Dès lors, on ne peut plus lire le *Liber de causis*

13 Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*, Lectio 3 (éd. Saffrey 2000, p. 18) : *omnes huiusmodi formas sic subsistentes 'deos' vocabant*.

14 Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*, Lectio 10 (éd. Saffrey 1954, p. 67-68) : *Sed quia, secundum sententiam Aristotelis quae circa hoc est magis consona fidei Christianae, non ponimus alias formas separatas supra intellectuum ordinem, sed ipsum bonum separatum ad quod totum universum ordinatur sicut ad bonum extrinsecum, ut dicitur in* XII Metaphysicae*, oportet nos dicere quod, sicut Platonici dicebant intellectus separatos ex participatione diversarum formarum separatarum diversas intelligibiles species consequi, ita nos dicamus quod consequuntur huiusmodi intelligibiles species ex participatione primae formae separatae, quae est bonitas pura, scilicet Dei*. A. de Libera a souligné cette christianisation du *Liber de causis* par Thomas (Libera 1990, p. 347-378, notamment p. 370-371).

15 Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*, Lectio 3 (éd. Saffrey 2000, p. 23). Comme dit H.-D. Saffrey dans son « Introduction » (parlant du point de vue thomiste) : « Non moins fondamentale assurément est la transpostion du système néoplatonicien des « processions » en celui d'une véritable création. Encore [qu'] il semble bien que l'auteur du *Liber* soit resté à mi-chemin. Car il y a bien une création au sens fort de la cause première à la *prima rerum creata*, qui est l'*esse*, mais cet *esse* est l'*esse superius*, c'est-à-dire une espèce de *primum esse*, qui sera cause de cette perfection dans les autres êtres » (p. XXXI).

16 Thomas d'Aquin, *Scriptum super libros Sententiarum* II, d. 18, q. 2, a. 2 : *Posuerunt enim a primo Principio quod Deus est, eo quod est unum et simplex, non potuisse immediate plura prodire,* [...] *et ideo a Primo immediate procedit Intelligentia prima,* [...] *et ita ab hac Intelligentia* [...] *dicunt effluere secundam Intelligentiam*.

17 Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*, Lectio 3 (éd. Saffrey 2000, p. 23) : *Esse enim quod est communissimum, diffunditur in omnia a causa prima. Sed intelligere non communicatur omnibus ab intelligentia, sed quibusdam, praesupponendo esse quod habent a primo*.

comme témoignage d'une hiérarchie d'hypostases, mais bien comme pensée de la création réservée au premier Principe. La cause première ne peut plus être que l'unique Créateur confessé par la foi chrétienne[18].

Dans son *Écrit sur les Sentences*, saint Thomas d'Aquin présente l'articulation des causes secondes comme un juste milieu entre deux extrêmes, celui du *kalâm* (de la dialectique théologique arabe), qui nie toute causalité des causes secondes, celui des philosophes, qui transmettent au contraire la puissance créatrice aux causes secondes.

2.1 *Contre la négation des causes secondes* (*le kalâm*)

Le premier extrême est l'occasionnalisme du *kalâm* (l'apologétique musulmane). Selon celui-ci, « Dieu opère immédiatement toutes choses, de sorte que *rien d'autre n'est cause de rien* ; ce n'est pas le feu qui chauffe, mais Dieu ; ni la main qui est mue ⟨par nous⟩, mais Dieu qui cause son mouvement, etc. »[19]. Thomas met sur le même plan un exemple physique (le feu qui brûle) et un exemple d'action (ma main se lève). Ce sont en effet toutes les opérations naturelles et volontaires qui sont attribuées à Dieu seul par le *kalâm*.

Thomas connaît la position du *kalâm*, grâce aux indications données par Maïmonide dans le *Guide des égarés*, comme en témoigne le *De potentia*[20] :

> Comme le raconte Rabbi Moïse [Maïmonide], certains théologiens du *kalâm* (*loquentes*), selon la loi des Musulmans (*Mauri*), ont dit que toutes les formes naturelles étaient des accidents. Et puisqu'un accident ne peut passer à un autre sujet, ils pensaient impossible qu'une chose naturelle, par sa forme, induise une forme semblable dans un autre sujet ; c'est pourquoi ils disaient que le feu ne chauffe pas, mais que c'est Dieu qui crée la chaleur dans la chose chauffée[21].

---

18 Cf. D'Ancona 1995, p. 17 : « À la première proposition du *De Causis* – qui énonce le principe néoplatonicien de la primauté de la cause plus simple – fait pendant, en effet, la proposition 17 – qui distingue la causalité de Dieu-Être pur, en tant que création de l'être de toutes les choses sans aucun présupposé, de celle de l'Intellect, en tant qu' "information" supplémentaire de ce qui a déjà été créé ».

19 Thomas d'Aquin, *Scriptum super libros Sententiarum* II, d. 1, q. 1, a. 4 resp. : *Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem sunt tres positiones. Quarum una est, quod Deus immediate operetur omnia, ita quod* **nihil aliud** est causa *alicujus rei* ; *adeo quod dicunt quod ignis non calefacit, sed Deus ; nec manus movetur, sed Deus causat ejus motum, et sic de aliis. Sed haec positio stulta est : quia ordinem tollit universi, et propriam operationem a rebus, et destruit judicium sensus.* (Je souligne.)

20 Cf. Gilson 1926-1927, p. 5-128, § 1, « La critique thomiste des *mutakallemin* » ; sur l'occasionnalisme médiéval, voir Perler, Rudolph 2000.

21 Thomas d'Aquin, *De potentia* q. 3, a. 7 resp. : *Quidam enim loquentes in lege Maurorum, ut*

Thomas conclut que le *kalâm* est une position insensée (*stulta*), car il « supprime l'ordre de l'univers, enlève aux choses leur opération propre, et détruit le jugement des sens ». Ces trois griefs sont d'inégale valeur : si Dieu est cohérent, attribuer toute l'efficace des causes à Dieu ne rendrait pas l'univers désordonné. L'objection la plus forte (et qu'on retrouve dans d'autres passages parallèles), est l'importance de donner leur dignité de causes aux causes secondes, c'est-à-dire de leur attribuer une opération propre. La gloire du Créateur est accrue par l'activité de la créature, qui est le miroir où on peut le contempler. Il y a donc plus de grandeur pour Dieu à produire un être qui lui ressemble par son activité (et dans le cas de l'homme, par sa liberté), qu'à créer un simple décor de théâtre où tout est manipulé par un *deus ex machina*.

Ainsi, sous couvert de préserver la toute-puissance divine, le *kalâm* va contre la bonté divine, qui tend à se communiquer ; c'est pourquoi « les choses ont été faites semblables à Dieu non seulement dans l'être, mais aussi dans l'agir »[22]. Sous couvert de toute-puissance, on fait de Dieu un Dieu jaloux de ses prérogatives, qui ne voudrait pas les communiquer aux créatures. Or « Il a voulu conférer aux autres la dignité qu'est l'acte de causer »[23].

2.2 *Contre la création communiquée* (*le* Liber de causis)

À cette thèse théologique, et même trop théologique, s'oppose la position de « certains des philosophes » (*quorumdam philosophorum*), qui veulent défendre l'efficace des causes secondes contre le *kalâm*. Ceux-ci vont trop loin en sens contraire : « Pour soutenir les opérations propres des choses », ses partisans « nient que Dieu ait créé toutes choses immédiatement ; mais ils affirment qu'il est immédiatement cause du premier créé (*primi creati*), et que celui-ci est cause d'un autre, et ainsi de suite »[24]. En même temps qu'il lui donne l'être, le

---

Rabbi Moyses narrat, dixerunt, omnes huiusmodi naturales formas accidentia esse : et cum accidens in aliud subiectum transire non possit, impossibile reputabant quod res naturalis per formam suam aliquo modo induceret similem formam in alio subiecto ; unde dicebant quod ignis non calefacit, sed Deus creat calorem in re calefacta. Sed si obiiceretur contra eos, quod ex applicatione ignis ad calefactibile, semper sequatur calefactio, nisi per accidens esset aliquid impedimentum igni, quod ostendit ignem esse causam caloris per se ; dicebant, quod Deus ita statuit ut iste cursus servaretur in rebus, quod nunquam ipse calorem causaret nisi apposito igne ; non quod ignis appositus aliquid ad calefactionem faceret.

22 Thomas d'Aquin, *De potentia*, q. 3, a. 7 resp. : *ex quo factum est quod res Deo similes fierent non solum in esse, sed etiam in agere.*

23 Thomas d'Aquin, *Scriptum super libros Sententiarum*, II, d. 1, q. 1, a. 4 ad 1 : *dignitatem causandi aliis conferre voluit.*

24 Thomas d'Aquin, *Scriptum super libros Sententiarum*, II, d. 1, q. 1, a. 4 resp. : *Secunda positio est quorumdam philosophorum, qui ut proprias operationes rerum sustineant, Deum immediate omnia creare negant ; sed dicunt, quod immediate est causa primi creati, et illud est*

Principe communique à une unique cause seconde sa puissance créatrice, qui produit à son tour la troisième, et ainsi de suite, en une cascade d'émanations. Mais pour Thomas, selon la foi, cette position est erronée : les intelligences, ou plutôt les anges, ne sont pas créateurs, mais Dieu seul est le créateur des réalités visibles et invisibles, des anges et du monde. Mais quel texte philosophique parle ainsi d'une cascade d'émanations et d'un « premier créé » ? Quel texte philosophique prétend que le Principe ne produit que l'être, mais non les réalités composées, et que celles-ci sont créées par l'être[25] ? – *La concordance textuelle et doctrinale est sans équivoque : il est clair que Thomas vise précisément le* Liber de causis[26].

Selon saint Thomas, soutenir que Dieu puisse transmettre sa puissance créatrice à une cause seconde, fût-ce l'intelligence, est une position « condamnée au titre d'hérésie »[27]. C'est en effet une sorte d'idolâtrie conceptuelle, qui consiste à attribuer aux créatures un attribut qui n'appartient qu'au Dieu unique (selon la définition de Paul, *Romains* 1, 25), précisément celui d'être l'unique créateur. Pour Thomas, la création en cascade conduit à renier le monothéisme créationniste. La création est unique et incommunicable. Le pouvoir créateur, c'est-à-dire donateur d'être, ne peut pas être *communiqué* à la créature. C'est pourquoi la cause première *ne doit pas abandonner son pouvoir causal et son efficace au moment même où elle crée la cause seconde*.

On ne peut pas davantage se satisfaire de l'idée que Dieu communique tout ce qui est simple, et que les intelligences produisent tout ce qui est composé – allusion sans doute au commentaire de la proposition IV du *Liber* :

---

causa alterius, et sic deinceps. Sed haec opinio erronea est : quia secundum fidem non ponimus Angelos creatores, sed solum Deum creatorem omnium visibilium et invisibilium.

25 Thomas d'Aquin, *Scriptum super libros Sententiarum*, II, d. 1, q. 1 a. 3 resp. : *in eodem* Libro ⟨de causis⟩ *dicitur, quod esse est per creationem, et aliae perfectiones superadditae per informationem, et in compositis praecipue illud esse quod est primae partis, scilicet materiae ; et ex parte ista accipiendo creationem, potuit communicari creaturae, ut per virtutem causae primae operantis in ipsa, aliquod esse simplex, vel materia produceretur : et hoc modo philosophi posuerunt intelligentias creare, quamvis sit haereticum.*

26 *Liber de causis*, IV, § 44 : *et esse quidem* creatum primum *est intelligentia totum* (« et l'être *premier créé* est tout entier intelligence », trad. fr. Boulnois et al 1990, p. 45) ; cf. IV, § 37 (Pattin 1966, p. 54) : *Prima rerum creatarum est esse, et non est ante ipsum creatum aliud* (« la première des choses créées est l'être, et avant lui rien d'autre n'est créé », trad. fr. Boulnois et al 1990, p. 45).

27 Thomas d'Aquin, *Scriptum super libros Sententiarum* II, d. 1, q. 1 a. 3 resp. : *Quidam enim philosophi posuerunt quod a prima causa immediate est unum primum causatum, a quo postmodum sunt alia, et sic deinceps ; unde posuerunt, unam intelligentiam causari mediante alia, et animam mediante intelligentia, et corporalem naturam mediante spirituali ; quod pro haeresi condemnatur, quia haec opinio honorum qui Deo debetur, creaturae attribuit ; unde propinqua est ad trahendum in idolatriam.*

> Et parce que l'intelligence se diversifie en elle (*illic*), la forme intelligible (*intellectibilis*) devient diverse. Et de même que des individus d'une multiplicité infinie proviennent d'une forme unique, parce qu'elle se diversifie dans le monde inférieur, de même, des formes intelligibles d'une infinie multiplicité apparaissent à partir de l'être premier créé, parce qu'il se diversifie[28].

Cette thèse découle de l'affirmation que l'être se transmet aux divers étants par voie de composition et de diversification dans le multiple. Mais là encore, elle suppose que Dieu ne soit pas l'unique créateur, cette fonction étant transmise à sa première créature, l'être.

Saint Thomas, dans son commentaire du *Liber*, identifie fort justement la source de ce texte avec la *Proposition* 138 de Proclus : « Parmi tous ceux qui participent à une propriété divine et qui sont divinisés, le tout premier et le plus éminent est l'étant »[29]. Le *Livre des causes* sous-entend ici qu'il est impossible à la cause première d'agir directement sur des effets concrets sans passer par l'efficace des causes secondes.

La providence de la cause première s'exerce par la nécessité de la nature, et obéit à l'ordre d'une série d'émanations. En cela, le *Liber* fait écho aux *Traités* 47 et 48 de Plotin sur la Providence. Plotin interprète la Providence comme l'ordre donné au monde par l'intellect primordial. L'action divine est unique, elle se diversifie au fur et à mesure que l'on pénètre dans ses effets. « Ce monde n'est pas né parce que l'Intelligence a réfléchi qu'il fallait le produire ; il résulte d'une nécessité inhérente à la nature de second rang »[30]. La raison universelle embrasse toutes choses à la fois, elle ne les crée pas, mais elle coexiste avec elles dans son universalité. Ainsi, les causes immatérielles ne sont jamais les causes immédiates des effets matériels.

---

28 *Liber de causis*, IV, § 45 (Pattin 1966, p. 56) : *Et quia diversificatur intelligentia, fit illic forma intellectibilis diversa. Et sicut ex forma una, propterea quod diversficatur in mundo inferiori, proveniunt individua infinita in multitudine, similiter ex esse creato primo, propterea quod diversificatur, apparent formae intellectibiles infinitae* (trad. fr. Boulnois et al 1990, p. 45 modifiée).

29 Proclus, *Éléments de théologie*, prop. 138 (Dodds 1963, p. 122) : Πάντων τῶν μετεχόντων τῆς θείας ἰδιότητος καὶ ἐκθεουμένων πρώτιστόν ἐστι καὶ ἀκρότατον τὸ ὄν. (trad. fr. Trouillard 1965, p. 143 modifiée). Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio* : *Id autem quod est commune omnibus Intelligentiis distinctis est esse causatum primum de quo praemittit talem propositionem :* Prima rerum creatarum est esse, et non est ante ipsum creatum aliud. *Et etiam hanc propositionem Proculus in suo libro ponit* : omnium participantium divina proprietate et deificatorum primum est et supremum ens.

30 Plotin, *Ennéades* III, 2 (47), 2, l. 9-10.

À leur tour, les *Éléments de théologie* de Proclus insistent sur la relation entre la cause première et la cause seconde. L'Un ou le Bien est intrinsèquement présent à ce qui émane de lui : l'être et la causalité des causes secondes dépendent de l'être et de la causalité du Bien. Mais la causalité du Bien s'exerce par l'intermédiaire d'une *hiérarchie* métaphysique : sa causalité ne s'exerce pas directement sur les effets les plus éloignés, mais il agit par l'intermédiaire d'une série de médiations. Si le Bien donne l'être par lui-même, il donne aussi la vie par l'intermédiaire de l'intelligence, et a besoin de la vie pour produire les êtres vivants concrets et existants. Il ne peut donc ni créer ni *exercer sa providence sans intermédiaires* :

> Tout ce qui est divin, à la fois pourvoit aux réalités secondes et n'est rien de celles pour qui il pourvoit, sans que cette providence abaisse son éminence pure et unitaire, ni que cette unité séparée supprime sa providence[31].

L'Un n'agit pas de manière immédiate sur toutes choses, mais par une cascade d'émanations qui s'engendrent nécessairement.

Pour le *Livre des causes*, la première cause est agente dans toute action de la cause seconde. Puisque seule la première cause donne l'être, sans elle, il n'y aurait pas d'être des causes secondes, ni d'action de celles-ci. Mais réciproquement, *sans les causes secondes, la cause première ne pourrait tout simplement pas agir*. Elle agit à travers elles.

Autrement dit, dans leur activité, les causes secondes ne font pas nombre avec la cause première : c'est grâce à l'actualité de la cause première que les causes secondes produisent leurs effets spécifiques. L'action des causes secondes ne s'ajoute pas à un déterminisme divin, elles expriment l'action divine sur le mode qui leur est propre. Cela peut définir en quelque manière la *puissance infinie* de Dieu, entendue comme un attribut philosophique de Dieu. Cela permet aussi de penser la *Providence* divine d'une manière philosophique : tout ce qui arrive par l'effet des causes secondes, nécessairement, par accident, ou par la liberté humaine, est d'avance un effet de la causalité divine. La position extrême des philosophes, selon laquelle Dieu ne peut pas agir immédiatement sur toutes choses, peut donc s'appuyer sur le *Livre des Causes*.

31 Proclus, *Éléments de théologie*, prop. 122, p. 108 (trad. fr. Trouillard 1965, p. 133, mod.) : Πᾶν τὸ θεῖον καὶ προνοεῖ τῶν δευτέρων καὶ ἐξῄρηται τῶν προνοουμένων, μήτε τῆς προνοίας χαλώσης τὴν ἄμικτον αὐτοῦ καὶ ἐνιαίαν ὑπεροχὴν μήτε τῆς χωριστῆς ἑνώσεως τὴν πρόνοιαν ἀφανιζούσης.

2.3 *Une interprétation théologique du* Liber de causis*: création immédiate et efficace des causes secondes*

Contre la position folle du *kalâm* et contre la position extrême de l'émanatisme néoplatonicien, Thomas souhaite élaborer une synthèse rationnelle en harmonie avec la foi, c'est-à-dire une interprétation *théologique*. Or cette solution du problème, Thomas va encore l'arracher à une discussion serrée du *Livre des causes*. Il fait donc jouer le *deuxième principe* (2) du *Livre des causes* contre les autres :

> La créature peut être cause. […] Cependant, la cause de ces ⟨effets⟩ est encore Dieu, qui opère en eux ⟨les individus⟩ plus intimement (*magis intime*) que les autres causes motrices, parce que lui-même est donateur (*dans*) de l'être aux choses. […] C'est pourquoi lui aussi il demeure, *ces choses ayant été ôtées*, comme il est dit dans le *Livre des Causes*[32].

Thomas rappelle que Dieu est donateur d'être immédiat et direct de chaque chose créée. Il n'est pas seulement donateur de leur être, mais même de leur causalité. *Magis intime operans* est ici un équivalent de *plus est influens*, mais l'expression met l'accent sur l'intériorité d'une façon qui permet d'harmoniser deux néoplatonismes, celui du *Liber* avec celui d'Augustin[33]. Dès lors, le premier Principe peut agir *sans* les causes secondes (« ces choses ayant été ôtées »).

La solution est donc de développer une *lecture alternative* du *Liber de causis*. Cette lecture permet d'élaborer une synthèse qui rejette les deux positions extrémistes ; Dieu peut agir immédiatement en toutes choses, et en même temps, chaque chose possède sa propre opération : « Dieu opère toutes choses *immédiatement*, et chacune des choses a une opération propre, par laquelle elles sont les causes prochaines des choses, non pas de toutes, mais de certaines »[34]. En effet, si la créature ne peut pas en créer une autre, la produire

---

32 Thomas d'Aquin, *Scriptum super libros Sententiarum* II, d. 1, q. 1, a. 4 resp. : *Aliorum vero quae per motum et generationem producuntur, creatura causa esse potest, vel ita quod habeat causalitatem supra totam speciem, sicut sol est causa in generatione hominis vel leonis; vel ita quod habeat causalitatem ad unum individuum speciei tantum, sicut homo generat hominem, et ignis ignem. Horum tamen causa etiam Deus est, magis intime in eis operans quam aliae causae moventes : quia ipse est dans esse rebus. Causae autem aliae sunt quasi determinantes illud esse. Nullius enim rei totum esse ab aliqua creatura principium sumit, cum materia a Deo solum sit ; esse autem est magis intimum cuilibet rei quam ea per quae esse determinatur ; unde et remanet, illis remotis, ut in libro de causis dicitur.*

33 Pour Augustin, Dieu est « plus intérieur que l'intime de moi-même » (*interior intimo meo*, *Confessions* III, 6, 11 [BA 13, 382]) ; Madec (Madec 1987-1988) souligne qu'*interior* est un comparatif : Augustin introduit l'homme à un mouvement vers Dieu (p. 308-309).

34 Thomas d'Aquin, *Scriptum super libros Sententiarum* II, d. 1, q. 1, a. 4 resp. : *Tertia positio*

dans l'être, cela veut dire que tout ce qui vient à l'être par une création est créé immédiatement par Dieu. Dieu cause donc immédiatement toutes les opérations dont les créatures sont les causes secondes. Il n'est donc pas possible de distinguer deux parts dans la causalité d'une cause finie : tout ce qu'elle fait, elle le fait par elle-même et par Dieu, de manière indissociable.

Dès lors, Thomas d'Aquin utilise le *Liber de causis* dans le sens de la toute-puissance divine. Selon l'ordre naturel, la cause seconde produit son effet grâce à la cause première, mais par sa toute-puissance, la cause première peut produire directement l'effet d'une cause seconde sans passer par elle. Et pourtant, même cette doctrine peut se prévaloir du *Livre des causes*, puisque selon la lettre de celui-ci, la cause première peut agir *avant* la cause seconde, et que, selon l'interprétation que Thomas en a donné (pour éviter l'émanatisme), elle peut elle-même agir *sans* la cause seconde[35]. En court-circuitant les causes secondes, le miracle (ici le miracle eucharistique) confirme donc le dispositif métaphysique du *Livre des causes*. Thomas d'Aquin, en harmonisant la philosophie du *Livre des causes* avec la théologie de la toute-puissance, rend à la fois possible la création immédiate des causes secondes, et celle des effets sans ces causes. Ce qui n'était dans le *Liber* qu'une affirmation de la transcendance du Principe devient chez lui une hypothèse contrefactuelle.

Pour saint Thomas, la volonté humaine s'inscrit dans cet ordre global de la nature : certaines causes agissent nécessairement, d'autres par hasard, d'autres encore par un libre arbitre, mais toutes expriment l'action de Dieu.

> Parce que la volonté est un principe actif non déterminé à une seule chose, mais qui se rapporte indifféremment à une multiplicité, Dieu la meut de telle manière qu'il ne la détermine pas nécessairement à une seule chose, mais que son mouvement demeure contingent et non nécessaire[36].

---

est, quod Deus immediate omnia operatur, et quod res singulae proprias operationes habent, per quas causae proximae rerum sunt, non tamen omnium, sed quorumdam.

35 Thomas d'Aquin, *Scriptum super libros Sententiarum* IV, d. 12, q. 1, a. 1 : *sicut dicitur prima propositione* Libri de causis "causa prima est vehementioris impressionis supra causatum causae secundae quam ipsa causa secunda" [cf. I, § 15 ; Pattin, p. 49]. *Unde quando causa secunda removet influentiam suam a causato, adhuc potest remanere influentia causae primae in causatum illud ; sicut remoto rationali, remanet vivum, quo remoto remanet esse. Cum ergo causa prima accidentium et ominium existentium Deus sit ; causa autem secunda accidentium sit substantia, quia accidentia ex principiis substantiae causantur ; poterit Deus accidentia in esse conservare remota tamen causa secunda, siclicet substantia. Et ideo absque omni dubitatione dicendum est quod Deus potest facere accidens esse sine subiecto.*

36 Thomas d'Aquin, *Summa theologiae* I-II, q. 10, a. 4 resp. : *Quia igitur voluntas est activum*

Siger de Brabant soumet cette anlyse à une critique impitoyable. Par-delà la question de la motion de la volonté humaine, c'est plus généralement l'interprétation thomasienne de l'articulation entre causes premières et causes secondes que rejette Siger. Dans son commentaire du *Liber de causis*, après avoir polémiqué (à la suite de Thomas[37]) contre le *kalâm*, Siger assimile la position de Thomas à la même interprétation sophistique : « *C'est pourquoi* certains argumentent de manière sophistique »[38]. À ses yeux, la position de Thomas, même si elle essaie de s'en démarquer, reste encore marquée par l'incohérence du *kalâm* ; elle en est une forme atténuée, mais non moins erronée. Il faut s'en tenir au schéma émanatiste initial du *Liber de causis* et refuser l'interprétation maximaliste du principe 2 par Thomas : « la cause primordiale ne peut pas produire l'effet de la cause seconde sans la cause seconde »[39]. En effet, si toute cause seconde est créée par le Principe, cela ne veut pas dire qu'elle en reçoit l'opération ; la cause seconde reçoit de la cause première l'être, mais pas nécessairement l'agir :

> parfois la cause seconde ne reçoit pas son principe d'opération de la cause primordiale, [...] lorsque la forme qui est le principe d'opération et d'où procède l'effet de la cause seconde n'est pas ⟨présente⟩ en acte ni en puissance (*virtute*) dans la cause primordiale[40].

---

principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius.

37 D. Calma a montré que la critique du *kalâm* était directement empruntée à la *Summa theologiae* I, q. 105, a. 5 (Calma 2003, p. 118-135, surtout p. 126-128 ; Calma 2019) ; voir déjà Imbach 1996, p. 304-323 ; et Imbach, Putallaz 1997, p. 166.

38 Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, q. 2, p. 41 : *Unde sophistice quidam arguunt* (...).

39 Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, q. 2, p. 40 : *Causa primaria non potest effectum causae secundariae non potest producere sine causa secundaria.* Dans les *Quaestiones in libros Meteorum* (éd. Duin 1954, p. 111), il définissait la cause première de manière clairement émanatiste : *in qua est tota virtus productiva alicuius effectus, non tamen secundum quod est productiva, sed per modum excellentiorem ; non oportet quod immediate regat ipsum.*

40 Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, q. 2, p. 40-41 : *aliquando formam quae est operationis principium non accipit a primaria* [...] *; cum tunc in primaria non sit actu nec virtute forma, quae est operationis principium, a qua procedit effectus causae secundariae.* Sur ce point, voir les remarques de Calma 2019, p. 268-300, notamment p. 273 : « Les causes secondaires reçoivent toutes les qualités de la cause première, mais cela n'enlève rien au fait qu'elles ont leurs propres opérations, leurs propres vertus et exercent leur influence sur leurs effets, en dépit du fait que la cause première agit d'une manière plus noble et supérieure ».

Dans ce cas, il n'est pas nécessaire que la cause première puisse produire son effet sans la cause seconde[41] : elle n'intervient pas directement dans le monde sublunaire, mais elle a précisément besoin de la cause seconde comme d'un instrument qui spécifie son action sur un objet particulier, et sans passer par celle-ci, elle ne pourrait pas descendre à une telle particularité. Par définition, la forme de la cause première est plus excellente que celle de la cause seconde, son principe d'opération est donc par nature plus excellent, et *il ne peut pas s'y réduire* ou s'y abaisser. « C'est pourquoi l'effet de la cause seconde ne pourra pas être produit *immédiatement* par la cause primordiale »[42]. Siger s'attaque alors à l'explication thomasienne de l'eucharistie : s'agissant de la conversion de la substance du pain, certains croient à tort pouvoir expliquer par « la raison naturelle » (*naturali ratione*) la mutation de la substance et le maintien des accidents. Ils soutiennent (comme Thomas) que, « puisque la cause première est la cause de toutes les causes intermédiaires entre elle-même et l'accident, elle peut faire à elle seule que [...] l'accident subsiste sans la substance »[43]. Mais puisque la cause première ne peut pas agir sans être spécifiée par la forme et l'efficace propre des causes secondes, une telle explication est de part en part erronée.

Il faut donc comprendre que la cause seconde reçoit de la cause première son être et sa nature, « qui est le principe de son opération », mais qu'elle n'en reçoit pas l'opération elle-même. Précisément, sa forme propre définit sa manière d'agir, mais elle s'ajoute à la causalité primordiale et l'applique à son effet particulier. On ne peut donc pas dire que « la cause primordiale seule peut tout ce que peut la cause première *jointe à la seconde* »[44]. Dans son action, la cause seconde ajoute quelque chose à la première, son activité n'est

41 Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, q. 2, p. 40 : *et tunc non oportet quod causa primaria possit effectum producere sine causa secundaria*.

42 Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, q. 2, p. 41 : *tunc effectus causae secundariae non poterit produci* **immediate** *a causa primaria*. (je souligne.)

43 Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, q. 2, p. 41 : *Quidam arguunt credentes naturali ratione ostendere et demonstrare quod causa prima possit facere quod accidens existat sine subiecto illius accidentis, propter hoc quod causa prima est cause omnium causarum mediarum accidentis inter ipsam et accidens, et ideo sola facere possit quod existat accidens,* [...] *poterit facere ut sine substantia subsistat accidens*. Siger souligne qu'il croit lui aussi à la conversion eucharistie ; mais il vaut mieux admettre une telle proposition par la foi et non comme résultant d'une démonstration, plutôt que la soutenir comme la conclusion d'une démonstration *fausse* (*est enim oratio conclusa peior seipsa non conclusa*, ibid.).

44 Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, q. 2, p. 41 : *Quamquam enim causa secundaria substantiam et naturam, quae est operationis principium, accipiat a primaria, non tamen oportet quod primaria sola possit quidquid potest primaria cum secundaria*.

pas toute entière contenue dans la première. Les deux causes *s'additionnent*. Elles *font nombre*. Elles *concourent* au même effet.

Siger met ainsi en place un tout autre modèle d'articulation entre la cause première et la cause seconde, qui conserve la position initiale du *Liber de causis* (impossibilité d'une activité immédiate du Principe) et rejette l'interprétation de Thomas (les causes secondes reçoivent de la première leur être *mais non leur opération*). Et pourtant, ce type d'articulation entre les causes n'est pas seulement un retour à la théorie émanatiste du néoplatonisme ; il peut aussi être considéré comme la préfiguration d'une nouvelle articulation des causes, qui donnera naissance au second modèle d'interprétation du *Liber causis*.

3 La toute-puissance et les causes partielles concourantes chez Duns Scot

3.1 *Le problème du mal*

La continuité causale entre Dieu et l'action humaine, médiatisée par la théorie des causes secondes, semble en effet rendre Dieu auteur du mal, donc cause et responsable de celui-ci. En effet, le *Liber de causis* fournit la majeure d'un inquiétant syllogisme : « toute opération que produit la cause seconde, la cause première le produit aussi »[45] ; or notre volonté est une cause seconde qui produit le mal ; celui-ci semble donc provenir de Dieu, qui est cette cause première[46]. Le commentaire de Roger Bacon au *Livre des causes* le dit à sa manière : « Tout ce qui est cause d'une cause est cause de son effet ; or la cause primordiale est la cause de la cause seconde ; donc elle cause aussi [son effet] »[47]. Puisque la volonté est une cause seconde, Dieu est la cause de la volonté, or la volonté est cause du mal, donc Dieu est cause du mal.

La solution scotiste de cette difficulté est peu développée. Scot se contente de soutenir que trois réponses sont possibles. 1. La volonté finie a pu com-

45 Le *Liber de causis* I, § 14 : *Omnem operationem quam causa efficit secunda, prima etiam causa efficit* (Pattin 1966, p. 49, trad. fr. Boulnois et al 1990, p. 41).

46 Duns Scot, *Lectura* II, d. 34-37, q. 4, § 17 (XIX, p. 328) : *Utrum peccatum possit esse a Deo ?* : *Quod sic, videtur : "Quod est a causa inferiore, est a causa superiore" ; sed peccatum est a voluntate ; ergo est a Deo, qui est causa superior.*

47 Roger Bacon, *Quaestiones supra Librum de causis*, q. [11] in prop. 1 (éd. Steele 1935, p. 10) : *Quidquid est causa causae, est causa causati ; sed causa primaria est causa secundae causae ; quare et causat.* Chez Duns Scot, l'argument devient : *Confirmatur per illam propositionem : "Quod est causa causae, est causa causati" ; Deus est causa voluntatis, voluntas est causa peccati ; igitur etc.* (*Lectura* II, d. 37, q. 4, § 17 ; XIX, p. 328).

mettre le mal parce qu'elle était par nature finie, mêlée d'être et de néant, donc faillible (*defectibilis*), mais Dieu n'est pas responsable de sa défaillance factuelle. Ainsi le bien n'est pas une cause positive, efficiente, mais une cause déficiente du mal. 2. La volonté a pu vouloir le bien comme cause positive, mais défaillir par accident, et choisir le mal, ce qui la rapproche du cas précédent. 3. La volonté a pu vouloir le bien comme cause positive, mais s'être méprise sur ses caractéristiques qui s'avèrent en fait un mal[48].

Quoi qu'il en soit, il semble évident que c'est l'implication intime de l'action divine au cœur de l'action humaine (c'est-à-dire le théorème du *Livre des causes*) qui menace la bonté divine. Il fallait donc trouver un moyen de dissocier l'un et l'autre.

3.2 *La possibilité de l'immédiateté*

Nous l'avons vu, le *Liber de causis* soumettait totalement la Providence divine à l'ordre du monde, si bien qu'il n'existait pas d'autre cours possible du monde que celui qui déployait l'influx divin dans l'ordre médiat des causes secondes.

Au nom du concept de toute-puissance, Duns Scot, au contraire, critique sévèrement la cosmologie du *Livre des causes*. En effet, on peut comprendre la toute-puissance en un sens philosophique, et « tout-puissant » signifie celui qui peut tout le possible, médiatement ou immédiatement, en tant que cause prochaine ou éloignée. C'est exactement la cosmologie du *Liber de causis*. – Ou bien « tout-puissant » est pris au sens propre, théologique, c'est-à-dire au sens où la cause première peut produire tout effet immédiatement, « sans aucune coopération d'une autre cause agente »[49]. Autrement dit, Scot emboîte le pas à l'interprétation thomasienne du principe 2 : le premier Principe peut agir *sans* la cause seconde. Il rejette l'interprétation sigérienne (d'ailleurs condamnée en 1277[50]).

Il faut donc soutenir : « tout ce que peut la cause efficiente première avec la cause seconde, elle le peut par elle-même immédiatement »[51]. Cette proposition est indémontrable philosophiquement, mais elle est précisément ce

48 Duns Scot, *Lectura* II, d. 34-37, q. 4, §. 98-101 (XIX, p. 350-351).

49 Duns Scot, *Ordinatio* I, d. 42, q. 1, §.8 (VI, 343). Sur la place du *Liber de causis* dans l'œuvre de Scot, voir Counet 2019, p. 251-267.

50 *La condamnation parisienne de 1277*, Art. 199, p. 140-141 : *Quod in causis efficientibus, cessante prima non cessat secunda ab operatione sua, dum tamen secunda operetur secundum naturam suam*. – « Dans les causes efficientes, si la première cesse d'agir, la seconde ne cesse pas pour autant son opération propre, pourvu toutefois que la seconde opère selon sa nature ».

51 Duns Scot, *Ordinatio* I, d. 42, q. 1, § 14 (VI, 346) : *quidquid potest causa effectiva prima cum causa secunda, potest per se immediate*.

qu'exige la foi en un Dieu tout-puissant et créateur. C'est ce qu'Ockham appellera la « proposition fameuse des théologiens ». Chez Ockham, elle s'exprime ainsi : « tout ce que Dieu produit par la médiation des causes secondes, il peut le produire et le conserver sans elles »[52]. C'est une proposition théologique, comme telle indémontrable par la seule raison, car elle découle de la profession de foi en la toute-puissance divine[53].

C'est pourquoi, selon Duns Scot, la hiérarchie entre une cause première et une cause seconde ne suffit pas à expliquer la spécificité de l'action humaine. Ainsi, il n'est pas du tout nécessaire de maintenir *l'antériorité* de l'efficace de la cause première sur l'efficace de la cause seconde (principe 3 du *Livre des causes*). On peut en effet penser son action par analogie avec celle du cœur, principe premier du mouvement des êtres vivants, et de la main, principe second de l'action d'écrire :

> Je concède que, lorsqu'il y a deux causes ordonnées, toutes deux causent l'effet, – mais elles le font différemment, car la cause supérieure cause davantage [= principe 1] ; ainsi, si le cœur est la cause supérieure et la main la cause inférieure de l'écriture, l'une et l'autre (tant le cœur que la main) sont causes ; cependant, ce n'est pas le cœur qui produit l'écriture *avant* la main[54].

Selon cette analogie, on ne peut pas dire que la cause première produit l'être, *puis* que la cause seconde détermine l'action. Il n'y a donc pas d'*antériorité* de la cause première sur la cause seconde, mais une collaboration dans une même action, même si la première est supérieure à l'autre.

---

52 Ockham, *Quodlibet* VI, q. 6 (*Opera theologica* IX, 604) : *In illo articulo* [la toute-puissance divine, premier article du credo] *fundatur ila propositio famosa theologorum : 'quidquid Deus producit mediantibus causis secundis, potest immediate sine illis producere et conservare'* ; cf. q. 1 (IX, 587) ; *Ordinatio* II, d. 42, q. 1, § 14 (V, 69) ; et les analyses d'A. de Muralt 1993², p. 332-334.

53 Cf. Vignaux 1948, p. 22 : « Nous connaissions à la dialectique *de potentia absoluta* une fonction religieuse. Celle-ci consistait, en montrant la contingence de tout l'ordre de la nature et de la grâce, à rappeler la dépendance de toutes choses à l'égard d'un Principe qui agit avec une liberté, une gratuité souveraine. À un nouvel examen des textes, la même argumentation de théologiens paraît résoudre une difficulté toute philosophique : le discernement, dans l'objet d'une investigation, des caractères qu'il peut laisser tomber et de ceux qu'il ne saurait perdre sans cesser d'être lui-même ».

54 Duns Scot, *Ordinatio* I, d. 36, § 65 (VI, 297) : *concedo quod quando sunt duae causae ordinatae, ambae causant effectum, – et aliter, quia superior plus causat ; et ita si cor est causa superior et manus inferior respectu litterarum, utraque causat* (*tam cor quam manus*)*, non tamen prius cor quam manus producit litteras*.

Il faut donc redéfinir la relation entre cause première et cause seconde en éliminant le principe 3 du *Livre des causes*, et en le remplaçant par une théorie des causes concourant ensemble au même effet, mais *sans antériorité* de l'une sur l'autre, c'est-à-dire *sans que l'une déclenche l'autre*.

La position de Scot gravite donc autour de trois thèses :

1. La cause première cause davantage que la cause seconde (principe 1) ;
2. La cause première peut causer sans la cause seconde (interprétation théologique du principe 2) ;
3. Mais elle ne cause pas *avant* la cause seconde (négation du principe 3).

3.3 *La réforme de la théorie de la causalité*

Duns Scot reconstruit alors le concept de causalité pour lui-même. Pour cela, il opère une alliance entre la théorie sigérienne de la causalité (la cause seconde s'ajoute à la cause première sans être précontenue en elle), et l'exigence théologique de toute-puissance (acquise dès saint Thomas : la cause première peut agir *sans* la cause seconde, principe 2 du *Livre des causes*).

En effet, Duns Scot définit la causalité dans le cadre d'une théorie de l'induction. Même si personne ne peut avoir l'expérience de tous les cas particuliers, l'homme d'expérience accède à une science infaillible de ce qui est universel : cette science est qualitativement différente[55]. Ainsi, nous admettons comme évidente une formulation du *principe de causalité* : tout ce qui provient régulièrement d'autre chose en est l'effet et celle-ci en est la cause. Nous pouvons savoir qu'il en va ainsi toujours et universellement, parce que nous pouvons attribuer ces effets à une cause naturelle et non libre, et expliquer les exceptions par des conjonctions accidentelles qui s'ajoutent à ces natures. Quelles que soient les variations accidentelles, l'effet provient de la nature, c'est-à-dire de l'essence d'une cause.

Remarquons que l'analyse de Scot exclut les causes libres. Cela s'explique par le fait que celles-ci se rangent (aux côtés du hasard) dans la catégorie des causes qui produisent aussi bien un effet que le contraire. Duns Scot refonde ainsi le triptyque aristotélicien des causes produisant le plus souvent, le plus

55 Duns Scot, *Ordinatio* I, d. 3, §. 235 : *licet experientia non habeatur de omnibus singularibus sed de pluribus, neque quod semper sed quod pluries, tamen expertus* **infallibiliter novit** *quia ita est, et semper et in omnibus – et hoc per istam propositionem quiescentem in anima :* **'quicquid evenit ut in pluribus ab aliqua causa non libera**, *est effectus naturalis illius causae.'* [...] *per naturam ipsam in se, sequitur talis effectus* (éd. Vat. III, 141-142) ; trad. Boulnois 1988, p. 181. (Je souligne.)

rarement, ou également leur effet[56]. Mais cette analyse a une conséquence : la volonté, cause libre, *ne relève pas du principe de causalité*. Le libre arbitre n'appartient pas au domaine des objets régis par ce principe.

3.4 *La cause du vouloir*

Duns Scot s'interroge alors sur la relation entre la causalité et la liberté. Quelle est la cause qui nous fait vouloir ? Il faut d'abord observer que l'examen par Scot de la cause du vouloir est analogue, dans sa structure, à son examen de la cause de l'intellection. Dans le cas de l'intellection, ce n'est ni l'objet, ni l'âme seule qui est la cause totale de l'intellection. Il en découle que tous deux forment ensemble une seule cause intégrale (*una causa integra*) à l'égard de la connaissance engendrée en nous[57]. Il en va de même pour l'objet voulu et la volonté : ni l'objet ni la volonté ne sont la cause totale du vouloir ; mais notre volonté a besoin au minimum d'un objet ; celui-ci est donc la cause partielle de son vouloir.

Comment articuler ces deux causes entre elles ? Plusieurs possibilités s'offrent à nous pour penser le concours des causes :

Ou bien [1] les causes agissent à égalité : c'est une addition accidentelle de deux forces ;

Ou bien [2] les causes agissent dans l'inégalité, mais selon un ordre essentiel :

> Mais alors, ou bien [2.a] la cause supérieure meut l'inférieure, et alors deux cas sont possibles :
>
> Soit [2.a_1] la cause inférieure reçoit la puissance et la forme de son mouvement (par exemple, le soleil et le père dans la génération, comme l'enseigne Aristote, *Physique* II, 2, 194b13) ;
>
> Soit [2.a_2] la cause supérieure donne la puissance, mais non la forme (Ce cas correspond à ce que Thomas appelait une cause instrumentale[58]).
>
> Ou bien [2.b] la cause supérieure ne meut pas l'inférieure, et ne lui donne

56 Aristote, *De l'interprétation* ch. 9, 19a18-22.

57 Duns Scot, *Ordinatio* I, d. 3, § 494 (III, 292).

58 Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles* III, 70, § 2464 : *superius agens* **dat virtutem** *ipsam inferiori agenti per quam agit ; vel conservat eam ; aut etiam applicat eam ad agendum, sicut artifex applicat* **instrumentum** *ad proprium effectum ; cui tamen* **non dat formam** *per quam agit instrumentum, nec conservat, sed* **dat ei solum motum.** Duns Scot le rapproche du bâton mû par la main humaine (cf. Aristote, *Physique* VIII, 5, 256a 30).

> pas sa puissance, mais elle s'y ajoute (dans la génération, la puissance du père collabore avec celle de la mère, la femme n'est pas simplement passive, – selon Galien contre Aristote)[59].

Considérons l'ordre essentiel entre la cause première et la cause seconde. Les causes partielles possèdent leur puissance active séparément, mais elles produisent leur effet ensemble. Au lieu de la théorie simple du *Livre des causes*, qui articule directement cause première et cause seconde, Duns Scot introduit une démultiplication des types de causes. Dès lors, il peut opérer une double mutation :

1. Dissocier la puissance causale de la forme : dans le cas du bâton frappant une balle (de golf ?), le principe donateur de forme n'est pas celui qui donne la puissance causale.
2. Soutenir que la puissance causale inférieure, loin d'être précontenue par éminence dans la cause supérieure, comme c'était le cas chez Proclus, dans le *Livre des causes* et chez Denys, peut lui *ajouter* une perfection qu'elle n'a pas. C'était précisément l'interprétation suggérée par Siger.

Dès lors, on ne peut plus dire que la cause seconde exprime la causalité de la cause première. Il faut dire qu'elle y ajoute une puissance supplémentaire. Une telle analyse est profondément contraire à la logique néoplatonicienne de l'éminence, pour laquelle ajouter de l'imperfection, c'est amoindrir la perfection. Or dans l'espace des causes partielles ouvert par Scot, la cause seconde ne *participe* pas à la causalité de la cause première, elle s'y *ajoute* : ajouter de l'imperfection, c'est encore ajouter de la perfection.

---

59 Duns Scot, *Ordinatio* I, d. 3, § 495-496 (III, 293-294) : *distinguo de pluribus causis concurrentibus ad eundem effectum.* [1] *Quaedam enim* **ex æquo concurrunt**, *sicut duo trahentes aliquod idem corpus.* [2] *Quaedam non ex æquo, sed habentes* **ordinem essentialem**, *et hoc dupliciter :* [*a*] *vel sic quod superior* **moveat inferiorem**, *ita quod inferior non agit nisi quia mota ex superiore, et* [a_1] *quandoque causa talis inferior habet a superiore* **virtutem** *illam seu* **formam** *qua movet*, [a_2] *quandoque non, sed formam ab alio, et a causa superiore* solam motionem *actualem, ad producendum effectum ;* [*b*] *quandoque autem superior non movet inferiorem, nec dat ei virtutem qua movet, sed superior de se habet virtutem perfectiorem agendi, et inferior habet* **virtutem imperfectiorem agendi**. *Exemplus primi membri huius divisionis : de potentia motiva quae est in manu, et baculo, et pila* [= a_2] ; *exemplum secundi : si mater ponatur habere virtutem activam in generatione prolis, illa et potentia patris concurrunt ut duae potentiae partiales, ordinata quidem, quia altera perfectior reliqua* [= b] ; **non tamen imperfectior recipit suam causalitatem a causa perfectiore, nec tota illa causalitas est eminenter in causa perfectiore**, *sed aliquid addit causa imperfectior, in tantem quod* **effectus potest esse perfectior a causa perfectiore et imperfectiore quam a sola causa perfectiore.**

Par là, c'est toute la cosmologie néoplatonicienne qui se trouve profondément subvertie : la cause partielle inférieure n'agit plus « en vertu de la cause supérieure »[60]. Un étant inférieur peut avoir sa forme et sa puissance par lui-même, sans dépendre d'une cause supérieure pour agir, et ajouter sa propre perfection à celle de la cause première. Le concept de causes ordonnées n'implique plus que la cause seconde agisse en vertu de la première, c'est-à-dire qu'elle en reçoive la forme par laquelle elle agit. Elle a acquis une forme d'autonomie.

Ces causes partielles concourantes remplissent ainsi trois conditions :

1. Elles sont *de nature différente* : aucune ne peut remplacer l'autre en accroissant l'intensité de sa propre causalité.
2. Elles sont *simultanées* : il est nécessaire, pour que l'effet total soit produit, que chacune d'elles soit présente.
3. L'une est *plus parfaite* que l'autre : sans elle, la moins parfaite ne peut pas agir, même si, lorsqu'elle agit, elle le fait selon sa nature et son efficace propre. Les deux causes font nombre, et leur efficace s'additionne.

Il s'agit là d'une révolution conceptuelle, dont peu de commentateurs ont vu l'importance[61]. Car le concept de *concursus* impose de distinguer deux parts, alors que Thomas d'Aquin les estimait inséparables[62]. Il peut recouvrir tantôt une coopération, une synergie, tantôt une concurrence, un antagonisme

Contre Thomas, Scot fait également jouer l'idée que la cause première agit de manière contingente. – En effet, admettons que, selon le principe 3 du *Livre des causes*, la cause première agisse *avant* la cause seconde ; si la première meut de manière nécessaire, lorsqu'elle agit, elle produit nécessairement la cause seconde *et sa causalité*. Par conséquent, si elle agit de manière nécessaire, la cause seconde est déjà mue par elle, et elle est déjà nécessairement

60 Duns Scot, *Ordinatio* II, d. 9, q. 2, § 118-119 (VIII, 192-193) : *Dico quod agere in virtute* b *potest intelligi dupliciter : vel quod* a *recipiat* **formam** *ab ipso* b, qua agat, *vel quod – habita forma –*, **recipiat ab ipso ipsam actionem**. *Secundo autem modo, causa efficiens non agit in virtute alterius, nam ignos – habens formam activam qua agit – non recipit actionem calefaciendi a sole sive specialem motionem ad calefaciendum* [… § 119] *nec etiam hoc est de ratione causarum ordinatarum agentium, quod scilicet* **una agat in virtute alterius ; sed sufficit quod una principalius agat quam alia**.

61 À l'exception d'A. de Muralt 1993 : « la seule révolution doctrinale digne de ce nom qui se soit produite dans l'histoire de la pensée occidentale » (p. 118 ; cf. p. XIII, « révolution silencieuse » ; p. 258, « la révolution structurelle la plus considérable que la philosophie médiévale ait opérée »).

62 Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles* III, 70, § 2466 : *Non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur quasi* **partim a Deo, et partim a naturali agente** *fiat*, **sed totus ab utroque**.

déterminée : « dans ce moment antérieur, si la cause donnait à cet effet un être nécessaire, la seconde cause ne serait jamais capable de donner un être contingent au même effet »[63]. Et même si nous rejetons le principe 3, et soutenons que la seconde cause agit *en même temps* que la première, cette cause seconde ne sera jamais capable d'entraver la causalité divine. Elle ne pourra pas changer le statut modal de l'effet, et rendre contingent ce qui était déjà nécessaire. Donc, quel que soit notre rapport au principe 3, si Dieu crée nécessairement, tout sera nécessaire. – De surcroît, si la cause première causait nécessairement, elle causerait immédiatement tout ce qu'elle peut causer. Elle causerait tout le possible, tout ne ferait qu'un, et tout serait parfait, voire infini[64]. – Ce sont pour Scot deux arguments par l'absurde, car la contingence est attestée dans le cas des actions libres et la finitude dans le cas du monde. Or si la cause première n'agissait pas d'emblée de manière contingente, aucune cause ne pourrait agir de manière contingente[65]. Il faut donc admettre la contingence dès le départ, au cœur de la volonté divine, *positivement*, et non comme une indétermination *négative*, qui proviendrait des flottements dans la causalité naturelle et de l'imperfection de la matière[66].

Il faut donc identifier la cause première avec une volonté libre. Celle-ci n'a donc rien à voir avec une émanation nécessaire du premier Principe. C'est aussi ce qui permet à la volonté finie d'être une cause contingente et libre.

---

63 Duns Scot, *Ordinatio* I, d. 8, § 287 (IV, 315) : *causa prior prius naturaliter respicit causatum quam causa posterior, ex prima propositione* De causis ; *ergo* in illo priore, *si* totaliter causat, *tunc causat totum illud quod in secundo signo deberet a causa secunda causari.* [...] §. 289 : *causabit et omnia et unum solum, ita quod omnia erunt tantum unum* (IV, 317). Cf. Duns Scot, *Lectura* I, d. 39, § 36 : *Praeterea, prima causa* prius *comparatur ad effectum* quam causa secunda, *sicut patet per primam propositionem* De causis ; *si igitur in illo priore causa daret esse necessarium effectui, tunc secunda causa non posset dare aliquod esse contingenter illi effectui, quia tunc effectus haberet esse oppositis modis* (*necessario et contingenter*). *Si autem dicatur quod* simul *causa prima et proxima dent esse effectui, non potest adhuc causa secunda dare esse contingenter effectui si causa prima det esse necessario, quia non potest esse quod idem effectus secundum suum esse habeat necessariam habitudinem ad causam perfectam, et contingentem ad causam imperfectam* (*quia si necessariam habet habitudinem ad causam perfectam, igitur si causa contingens non sit, adhuc effectus habebit esse; igitur non capit esse a causa contingenti*). – Scot cite ici notre « principe 2 » dans le commentaire de la proposition I (*Liber de causis* I, § 3).

64 Duns Scot, *Ordinatio* I, d. 8, § 284 (perfection), §. 288 (infinité), §.289 (unité et totalité) (IV, 315-317). Ainsi, c'est parce que Dieu est libre qu'il y a du mal dans le monde : « il y a du mal dans l'univers, donc Dieu ne cause pas nécessairement » (§. 283 ; IV, 314).

65 Duns Scot, *Reportatio Parisiensis* II, d. 1, q. 3, § [12] (éd. Vivès 1891, t. 22, p. 537).

66 Duns Scot, *Ordinatio* I, d. 2, § 80 (II, 176-177), cf. les § 81-88 (II, 177-180). Raisonnement parallèle en I, d. 8, § 282 (IV, 313-314).

4 Ockham et l'articulation des causes partielles concourantes

Selon Ockham, Dieu et l'homme collaborent (« co-agissent ») comme deux causes partielles concourantes. Ockham parle alors d'influence générale :

> Dieu est cause partielle, qui concourt immédiatement avec toutes les causes à produire n'importe quel effet, et cela, c'est sans doute concourir selon une influence générale[67].

Le concept d'*influentia generalis* est déjà présent dans l'école franciscaine, et notamment chez Bonaventure ; il désigne seulement l'action du Principe qui soutient les causes secondes dans leur être et dans leur activité, mais sans déterminer leur action par une intervention spéciale[68]. Pour qu'une cause seconde opère, il faut donc qu'elle ajoute son influx spécifique et déterminé à la puissance active en général qui lui est communiquée par Dieu.

Le raisonnement d'Ockham part de la liberté des êtres spirituels, l'homme et l'ange. Dans le cas d'un vouloir fini, la volonté et l'objet sont les deux causes partielles de l'acte de vouloir ; puisque la volonté est libre, même si la volonté et l'objet sont approchés l'un de l'autre, il suffit que la volonté ne le veuille pas pour que l'effet, le vouloir, ne s'ensuive pas. La volonté a en quelque sorte un droit de veto. Il en va de même, dans le rapport entre Dieu et la volonté finie, sauf que cette fois-ci, les *deux* causes partielles (Dieu et la volonté) ont chacune un droit de veto. Si *soit* Dieu *soit* la volonté ne le veulent pas, il ne peut pas y avoir de vouloir déclenché par la volonté. Et en même temps, Dieu lui-même ne peut pas forcer le consentement de l'autre cause partielle : « Il est donc impossible qu'il y ait un acte dans la volonté qui ne soit pas en son pouvoir »[69]. La part de l'homme est l'acte de vouloir ; celui-ci est libre et indépendant de Dieu. C'est seulement si par sa puissance absolue, Dieu devenait la cause totale de l'action qu'une volition pourrait être causée en nous sans que notre volonté soit active[70]. Mais selon la puissance ordonnée de Dieu, c'est-à-dire selon le cours normal du monde, notre volonté est devenue une citadelle inexpugnable,

---

67 Ockham, *Quaestiones variae q*. 5, p. 162-163 : *Deus est causa partialis immediate concurrens cum omni causa ad producendum quemcumque effectum, et hoc est forte concurrere secundum generalem influentiam*.

68 Cf. Dhont 1947 ; Schmutz 2000, p. 217-264, notamment p. 230. Voir déjà Bonaventure, *De scientia Christi*, q. 4 (*Opera Omnia*, v, p. 23 a) : *Illa lucis influentia aut est* generalis *quantum deus influit in omnibus creaturis, aut est* specialis *sicut deus influit per gratiam*.

69 Ockham, *Ordinatio* II, q. 15 (V, 347).

70 Ockham, *Ordinatio* II, q. 15 (V, 351).

et la volonté de Dieu apparaît comme une cause extérieure, générale, qui ne meut pas spécifiquement notre volonté à vouloir de l'intérieur. Elle ne risque donc plus de la déterminer.

Le modèle proposé par Ockham (précisément en discutant le premier théorème du *Liber de causis*[71]) est remarquable. Dieu agit *avec* les causes secondes, et non plus *par leur intermédiaire*. La cause principale, Dieu, est comparée à un homme fort (capable de porter dix unités). La cause secondaire, l'homme, est comme un homme faible (capable de porter une unité) : il ne peut qu'aider à porter ce poids, alors que l'homme très fort n'en a pas besoin. Mais ensemble, ils produisent un effet plus intense que séparément. De même, Dieu « ne veut pas tout produire seul, mais il co-agit (*coagit*) avec les causes secondes en tant que cause partielle, bien qu'il soit la cause principale »[72]. Le concept de co-action est éloquent : Ockham n'affirme plus qu'une cause est dépendante de l'autre (qui cause son activité), mais qu'elles sont l'une et l'autre du même ordre, responsables (causes) chacune d'une partie de l'action. Dieu et la volonté sont mis sur le même plan. Ainsi, « les causes secondes ne sont pas superflues, car Dieu n'agit pas dans toute action selon toute sa puissance »[73]. C'est parce que Dieu tempère son action qu'il laisse une place à l'activité humaine. Mais dans son déclenchement, celle-ci est devenue indépendante.

Certes, Ockham nous signale que la comparaison avec le modèle humain est grossière (*rude*). Mais est-il conscient de ce à quoi l'engage ce modèle ? Même en envisageant que le fini s'ajoute à l'infini, que la puissance finie de l'homme puisse ajouter quelque chose à la puissance infinie de Dieu, le trait saillant de cette théorie des causes partielles concourantes est précisément qu'elle per-

---

71 Ockham, *Ordinatio* II, q. 3-4 (V, 71) : *dicitur quod Deus non potest esse causa cuiuslibet prima prioritate durationis, quia "causa prima plus influit et prius quam causa secunda", etc.* (ce qui reprend les principes 1 et 3). Ockham, *Ordinatio* II, q. 3-4 (V, 72) : *licet Deus agat* **mediantibus** *causis secundis vel* **magis cum eis**, *non dicitur Deus mediate agere, nec secundae causae frustra, cum sit agens voluntarium, non necessarium. Et si esset agens necessarium, adhuc ageret immediate.* **Exemplum rude** *ad hoc : ponatur quod unus homo fortissimus possit portare decem per se, et nullus alius posset portare sine eo. Tunc si aliquis debilis portet illa decem cum illo forti, nihilominus ille fortis dicetur immediate portare sicut debilis. Nec propter hoc superfluit ille debilis si fortis non vult per se portare decem. Sic est in proposito. Deus enim est tale agens quod potest esse causa totalis effectus sine quocumque alio.*

72 Ockham, *Ordinatio* II, q. 3-4 (V, 72) : *Quia tamen "Deus sic res administrat ut eas habere motus proprios sinat", secundum Augustinum* [*De Civitate Dei* VII, 30], non vult solus totum producere, sed coagit cum causis secundis tamquam causa partialis, licet sit principalior. *Ita quod ipse est causa immediata omnium quando agit* cum causis secundis *sicut quando agit sine illis.*

73 Ockham, *Ordinatio* II, q. 3-4 : *Nec propter hoc* **superfluunt causae secundae**, *quia Deus non agit in qualibet actione secundum totam potentiam suam.*

met de penser le rapport entre Dieu et l'homme tantôt comme une aide, tantôt comme une concurrence. C'est clairement la conséquence du principe ockhamien : la volonté humaine, comme la volonté divine, est sans cause. Il n'y a plus de cause du vouloir humain, pas même Dieu. Par conséquent, le vouloir humain ne peut pas dépendre de Dieu, il ne peut que collaborer avec lui[74].

L'acte de vouloir est d'un autre ordre que la causalité naturelle : la volonté est la seule à pouvoir causer ou ne pas causer son effet ; et de ce fait, elle est la seule à ne pas pouvoir être produite par Dieu. La volonté est souveraine, auto-déterminée. Dans sa toute-puissance ordonnée, Dieu lui-même ne peut pas m'empêcher de vouloir. Moi seul puis vouloir, et même Dieu ne peut qu'y collaborer. Sur le plan de la liberté de la volonté, l'homme est devenu l'égal de Dieu[75].

Par rapport à Thomas d'Aquin, la mutation est grande. Pour Thomas, la cause première ne pouvait pas s'additionner avec quelque cause que ce soit ; elle les précontenait toutes, et agissait à travers elles. Dieu agissait à travers la liberté humaine, mais réciproquement, dans sa puissance ordonnée, la volonté divine ne pouvait rien sans l'homme. Pour Ockham, ce sont deux volontés qui peuvent s'additionner en collaborant, ou se soustraire en s'opposant. L'autonomie peut devenir une résistance.

La seconde caractéristique de cette thèse est de renouer avec l'occasionnalisme : « on ne peut pas démontrer qu'un effet est produit par une cause seconde », et aucune action humaine ne peut nous prouver que son agent est un homme[76]. La relation de cause à effet peut n'être qu'une régularité apparente provenant de la puissance ordonnée de Dieu. En réalité, rien ne prouve

---

74 Ockham, *Quodlibet* III, 14 : *omnis actus* alius a voluntate *potest fieri a solo Deo* (IX, 254).

75 Ockham est-il un « nouveau pélagien », comme le supposent ses adversaires ? Pour pouvoir soutenir cela, il faudrait comprendre que l'homme a le pouvoir de susciter le concours de Dieu. Mais rien chez Ockham ne permet d'affirmer cela. Au contraire, la volonté de Dieu reste libre de concourir ou non à l'action de la cause finie. C'est d'ailleurs ce que révèle le cas du mal : Dieu n'y concourt pas.

76 Ockham, *Ordinatio* II, q. 3-4 (V, 72-73) : **non potest demonstrari quod aliquis effectus producitur a causa secunda** : *quia licet semper ad approximationem ignis combustibili sequatur combustio, cum hoc tamen potest stare quod ignis non sit eius causa. Quia Deus* **potuit ordinasse** *quod semper ad praesentiam ignis passo approximato ipse solus causaret combustionem.* [...] **Per nulllum effectum potest probari quod aliquis sit homo**, *maxime per nullum effectum qui apparent in nobis, quia omnia quae videmus in homine potest angelus incorporatus facere, sicut comedere, bibere, etc.* [...] *Ideo* **non est mirabile si non possit demonstrari quod aliquid sit causa.** *Dico tunc quod* [*Deus*] *dicitur agere medantibus causis secundis quia coagit cum illis* **vel producit illud quod producunt causae secundae, et ita immediate** *sicut causae secundae.* (Je souligne.)

qu'il y ait une cause finie derrière les effets, une substance derrière les phénomènes, un homme derrière le visage d'homme.

Ce rapprochement a été étudié dans un article classique de W. Courtenay sur l'occasionalisme et le nominalisme[77]. J'ajouterai que, certes, de fait, Ockham est un nominaliste, mais rien ne dit qu'une théorie des universaux soit impliquée par cette doctrine de la causalité. Il n'est pas nécessaire d'être nominaliste pour avoir cette conception désarticulée de la causalité. La mutation semble s'esquisser déjà chez Duns Scot, qui affirme notamment que, par sa puissance absolue, « Dieu peut scier avec une scie molle »[78]. Duns Scot formulait cet argument pour répondre à l'argument de Thomas : « si un couteau ne coupait pas, il aurait en vain son tranchant ». Désormais, le tranchant du couteau n'est pas essentiel à son action – sous le régime de la puissance absolue, la forme des causes secondes n'est pas nécessairement la cause de leur action.

Ce nouveau modèle, comme l'a montré J. Schmutz, met en place une autonomie des causes secondes : il élimine la hiérarchie des causes secondes, illustrée par le premier modèle, où la cause première causait « à l'intime » (pour parler comme Augustin repris par Thomas) des causes secondes. Désormais, même si la cause première concourt aux actes positifs des causes secondes, à commencer par leur vouloir, elle ne le fait que par une influence générale, et sans déterminer son vouloir. C'est dans ce nouveau cadre que le libre arbitre est pensable. Dieu concourt à tous les actes humains, mais l'homme est abandonné à son ordre propre pour déterminer ses actions, même si c'est contre la volonté de Dieu[79]. Ce modèle des causes partielles concourantes s'est imposé dans les écoles jésuites, jusque dans l'œuvre de Molina, Dieu ne prêtant que son « concours général » aux causes finies, donc à toutes les décisions des libertés humaines[80]. Mais alors, c'est la liberté finie qui détermine le choix de ses actions : « le concours général de Dieu [...] dépend du libre arbitre humain », et non l'inverse[81]. Et ainsi, c'est l'hypothèse d'un ordre naturel du vouloir, cohérent et indépendant d'une causalité surnaturelle, qui gagne en cohérence et en solidité.

En définitive, l'articulation métaphysique de la cause première et de la cause seconde, telle qu'elle fut instituée par le *Livre des causes*, est essentielle à la pensée médiévale de la liberté, dans sa relation à Dieu.

---

77 Courtenay 1973, p. 77-94.

78 Duns Scot, *Ordinatio* IV, d. 1, §.319 (XI, 113).

79 Schmutz 2000, p. 241-243, cite en ce sens des textes de Duns Scot, Ockham et Gabriel Biel.

80 Molina, *Concordia* II, 26, 15 (éd. Rabeneck 1953, p. 170).

81 Molina, *Concordia* II, 29, 9 (éd. Rabeneck 1953, p. 189) ; cf. Schmutz 2000, p. 260.

Pour cela, il a fallu d'abord écarter la dimension émanatiste que le *Liber* devait au néoplatonisme de Proclus, sur un point très précis : l'idée que le premier Principe transmettait son pouvoir créateur à la cause seconde, car cela revenait à maintenir la doctrine platonicienne des hypostases. Ainsi pouvait se déployer le *premier modèle d'interprétation du* Liber de causis, à partir des analyses de saint Thomas d'Aquin : la cause première cause à la fois l'être et l'agir des causes secondes. – Si on l'applique dans toute la rigueur de sa structure d'éminence et d'émanation, cette articulation permet de penser Dieu comme agissant au plus intime de la volonté humaine, cause seconde de l'accomplissement de sa providence. La contingence de l'action de la volonté n'est alors qu'un cas particulier de la contingence des causes secondes.

Mais contre Thomas, Siger met en question l'idée que la cause seconde n'ajoute rien à la cause première. Et pour sa part, à partir de sa propre lecture des deux concepts clés, Duns Scot propose une théorie de la causalité plus complexe et plus diversifiée, où le jeu des causes totales subordonnées est remplacé par celui des causes partielles concourantes. Le but de cette réforme de la théorie est d'abord de fonder la liberté de la volonté finie en nous obligeant à penser la cause première comme agissant de manière contingente. Mais il ouvre une sorte de béance : on ne voit plus très bien en quoi, lorsque la cause seconde est une volonté libre, la cause première contribue encore à son action.

Utilisant toujours le *Liber de causis*, Ockham éclaircit ce que Scot laissait dans l'ombre. Si Dieu n'est pas cause de mon vouloir, il reste qu'il collabore à mon action comme une cause partielle concourante. Mais s'il ne peut pas m'empêcher de vouloir ce que je veux, nous sommes des partenaires égaux. Dieu et l'homme sont causes partielles de l'action, mais Dieu et l'homme peuvent vouloir ou ne pas vouloir y contribuer, et aucun ne déclenche la volonté de l'autre. Nous sommes sur le même plan, si bien qu'on peut à la fois dire que nous agissons ensemble et que nous entrons en concurrence.

Ainsi, même chez les auteurs qui subvertissent la métaphysique néoplatonicienne de l'émanation, le *Liber de causis* continue, en subduction, à imposer ses concepts principaux : les concepts de cause première et de cause seconde. Il en résulte deux interprétations cohérentes et alternatives, qui débouchent conjointement sur deux représentations distinctes de la causalité et de la liberté[82].

82 Une autre version de cet article a paru dans O. Boulnois, *Généalogie de la liberté*, Paris, Seuil, 2021, p. 398–419.

Bibliographie

Sources primaires

Anselme, *De potestate, Fragmenta philosophica* II, in R.W. Southern, F.S. Schmitt, *Memorials of Saint Anselm*, London, British Academy, 1969.

Anselme, *De potestate*, trad. fr. A. Galonnier, in M. Corbin, *L'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry*, t. 4, Paris, Cerf, 1990.

Aristote, *De interpretatione*, ed. H. Weidemann, Berlin, De Gruyter, 2014.

Augustin, *Les Confessions*, éd. et trad. fr. A. Solignac, E. Tréhorel, G. Bouissou, Bibliothèque Augustinienne, t. 13-14, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1962 (nouvelle éd. augmentée, 1992).

Augustin, *Réplique en quatre livres à deux lettres des pélagiens*, in *Premières polémiques contre Julien*, éd. et trad. fr. F.-J. Thonnard, E. Bleuzen, A.-C. De Veer, Bibliothèque Augustinienne, t. 23, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1974.

Bonaventure, *De scientia Christi*, in *Opera Omnia S. Bonaventurae*, t. V, Quaracchi, Collegium Sancti Bonaventurae, 1891-1902.

Duns Scot, *Lectura in Librum Secundum Sententiarum. Distinctiones 7-44*, éd. Commissio Scotistica, in *Opera omnia*, t. XIX, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1993.

Duns Scot, *Ordinatio*, éd. Commissio Scotistica in *Opera omnia*, t. I-XIV, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1950-2013.

Duns Scot, *Reportatio Parisiensis*, in *Opera omnia*, t. 22, Paris, Vivès, 1891-1895.

Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, trad. fr. O. Boulnois, Paris, Presses Universitaires de France, 1988.

Dominicus Gundissalinus, *De processione mundi*, éd. G. Bülow, *Von dem Hervorgange der Welt*, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie im Mittelalter* 24/3 (1925), p. 1-56.

Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, trad. fr. A.J.-L. Delamarre, F. Marty in *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, 1980.

La condamnation parisienne de 1277, éd. et trad. fr. D. Piché, C. Lafleur, Paris, Vrin, 2000.

Liber de causis : A. Pattin, « Le *Liber de causis*. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits », dans *Tijdschrift voor Philosophie*, 28(1966), p. 90-203; trad. fr. O. Boulnois, P. Magnard, B. Pinchard, J.-L. Solère, in *La demeure de l'être, Autour d'un anonyme : étude et traduction du* Liber de causis, Paris, Vrin, 1990.

Molina, *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, éd. J. Rabeneck, Oña / Madrid, Collegium Maximum S.I., 1953.

Guillaume d'Ockham, *Quaestiones variae*, éd. G.I. Etzkorn, F.E. Kelley, J.C. Wey, in *Guillelmi de Ockham Opera Theologica*, t. VIII, Saint Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1981.

Guillaume d'Ockham, *Quodlibeta septem*, éd. J.C. Wey, in *Guillelmi de Ockham Opera Theologica*, t. IX, Saint Bonaventure, N.Y., The Franscican Institute, 1980.

Pascal, *Écrits sur la grâce*, in *Œuvres complètes*, t. II, éd. M. Le Guern, Paris, Gallimard, 2000.

Plotinus, *Enneads*, ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer, Leiden, Brill, 1951-1973.

Proclus, *Elements of Theology*, éd. E.R. Dodds, Oxford, Clarendon Press, 1963[2].

Proclus, *Eléments de théologie*, trad. fr. J. Trouillard, Paris, Aubier, 1965.

Roger Bacon, *Quaestiones supra Librum de causis*, in *Opera Hactenus inedita Rogeri Baconi*, t. XII, éd. R. Steele, Oxford, Clarendon Press, 1935.

Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, éd. A. Marlasca, Louvain / Paris, Publications universitaires / Béatrice-Nauwelaerts, 1972.

Siger de Brabant, *Quaestiones in libros Meteorum*, éd. J.-J. Duin in *La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant*, Louvain, Éditions de l'Institut Superieur de Philosophie, 1954.

Thomas d'Aquin, *In Librum de causis expositio*, éd. C. Pera, Turin, Marietti, 1955.

Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*, éd. H.-D. Saffrey, Fribourg / Louvain, Société philosophique / E. Nauwelaerts, 1954 [Paris, Vrin, 2002[2]].

Thomas d'Aquin, *Quaestiones disputatae de potentia Dei*, éd. R.M. Spiazzi, Turin, Marietti, 1949.

Thomas d'Aquin, *Scriptum super libros Sententiarum / super Sententiis Magistri Petri Lombardi*, t. I-II, éd. P. Mandonnet, Paris, Lethielleux, 1929.

Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, éd. Leon. t. 13-15, Rome, Typis Riccardi Garroni, 1918-1930.

Thomas d'Aquin, *Summae theologiae, Prima Secundae. QQ. I-LXX*, éd. Leon., t. 6, Rome, Typographia poliglotta S.C. de Propaganda Fide, 1891.

Thomas d'Aquin, *Summa theologiae. Prima Secundae, QQ. LXXI-CXIV*, éd. Leon., t. 7, Rome, Typographia poliglotta S.C. de Propaganda Fide, 1897.

Sources secondaires

Calma, D. (2003), « Siger de Brabant et Thomas, note sur l'histoire d'un plagiat », dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 50 (1/2), p. 118-135.

Calma, D. (2019), « *Sine secundaria* : Thomas d'Aquin, Siger de Brabant et les débats sur l'occasionalisme », dans D. Calma (éd.), *Reading Proclus and the* Book of Causes. *Vol. 1. Western Scholarly Networks and Debates*, Leyde, Brill, p. 268-300.

Chantraine, P. (1968), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1968.

Counet, J.-M. (2019), « Duns Scot et le *Liber de causis* », dans D. Calma (éd.), *Reading Proclus and the* Book of Causes. *Vol. 1. Western Scholarly Networks and Debates* Leyde, Brill, p. 251-267.

Courtenay, W. (1973), « The Critique on Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalism », dans *Harvard Theological Review* 66, p. 77-94.

D'Ancona, C. (1995), *Recherches sur le* Livre des causes, Paris, Vrin.

de Franceschi, S. (2018), *Thomisme et théologie moderne, L'École de saint Thomas à l'épreuve de la querelle de la grâce* (*XVII^e–XVIII^e siècle*), Paris, Perpignan.

Dhont, R.-C. (1947), *Le problème de la préparation à la grâce. Débuts de l'école franciscaine*, Paris, Éditions franciscains.

Gilson, E. (1926-1927), « Pourquoi S. Thomas a-t-il critiqué S. Augustin ? », dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 1, p. 5-127.

Imbach, R. (1996), « Notule sur le commentaire du *Liber de causis* de Siger de Brabant et ses rapports avec Thomas d'Aquin », dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 43, p. 304-323.

Imbach, R., Putallaz, F.-X., (1997), *Profession : Philosophe. Siger de Brabant*, Paris, Cerf.

Libera, A. de (2007), *Archéologie du sujet*, 1. *Naissance du sujet*, Paris, Vrin.

Libera, A. de (1990), « Albert le Grand et Thomas d'Aquin interprètes du *Liber de causis* », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 74, p. 347-378.

Madec, G. (1987-1988), « Introduction à la doctrine augustinienne. Principes de spiritualité », dans *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, Annuaire* 96, p. 308-309.

Muralt, A. de (1993), *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Leyde / New York / Cologne, Brill.

Perler, D., Rudolph, U. (2000), *Occasionalismus. Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und europäische Denken*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.

Schmutz, J. (2000), « La doctrine médiévale des causes et la théologie de la nature pure (XIII^e–XVII^e siècle) », in *Revue thomiste* 101, p. 217-264.

Vignaux, P. (1948), *Nominalisme au XIV^e siècle*, Montréal, Université de Montréal. Institut d'études médiévales.

CHAPTER 14

« Agir par son être-même »: La question de la liberté créatrice dans le *Liber de causis* et sa réception chez Albert le Grand

Isabelle Moulin
Université de Strasbourg

Dans le contexte d'une production du monde définie en termes de création, l'exigence d'une liberté du premier principe ne va pas de soi. En effet, une fois éliminée son antithèse qui se définirait comme la domination toute-puissante du maître sur l'esclave et qui est indigne d'un homme libre, dans toute la philosophie antique, la nécessité est précisément la marque d'un plus grand degré d'être, d'une plus grande noblesse ontologique et d'une continuité dans l'action, indice premier de la sagesse. Pour Aristote, seuls les êtres du monde supra-lunaire agissent de manière nécessaire, continue et uniforme, tandis que le monde sublunaire n'est que le lieu de ce qui arrive « le plus souvent » ou « rarement ». Ces éléments sont encore plus évidents dans le cas du premier principe qui est un être éminemment nécessaire et dont la nature est le Bien. Il n'a pas à choisir entre le bien et le mal puisqu'il ne peut agir que conformément à son être. Dans ces conditions, quelle serait une liberté de production qui résulterait d'un choix d'agir ou de ne pas agir, voire même de produire un autre monde ? En particulier, l'émanation des êtres à partir du premier principe ne se produit pas sous l'effet du hasard et suit un ordre nécessaire. C'est même cette nécessité qui a conduit à son rejet comme modèle de la création en théologie.

Notre étude vise à interroger la question de la nécessité de l'émanation et à concevoir, à la suite d'Albert le Grand, une possibilité d'intégration de ce modèle dans le contexte plus global d'une réflexion sur la création. Or le *Liber de causis* est l'un des textes fondateurs de cette association. Il sera donc notre point de départ. En proposant une lecture du traité 39, très controversé, des *Ennéades* de Plotin, nous montrerons ensuite que les conclusions du *Liber* se rapprochent davantage du milieu plotinien que proclusien créant ainsi une sorte d'unité interprétative dans la tradition latine. Enfin, nous verrons comment Albert le Grand transforme cet héritage en l'inscrivant dans une conception particulière de l'être divin.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, THE NETHERLANDS, 2022 | DOI:10.1163/9789004501331_016
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC 4.0 license.

1 La liberté créatrice dans le *Liber de causis*

Le *Liber de causis*[1] propose une voie propre de « reprise » de la tradition plotino-proclusienne dans le contexte philosophique de la création, envisagée dans son activité dynamique de diffusion du Bien. Il ne s'offre donc pas *seulement* comme un *complément* de la *Métaphysique* d'Aristote. S'inscrivant dans la lignée d'un nouveau type de « causalité » qui marque l'insuffisance fondamentale des quatre causes aristotéliciennes pour désigner l'acte créateur, il prend sa place dans le monde latin au XIII^ème^ siècle, comme référence philosophique incontournable de toute réflexion sur la création. Ainsi, lorsqu'ils traitent de cette question, Albert le Grand et Thomas d'Aquin font systématiquement référence au *Liber de causis*, y compris dans leurs ouvrages théologiques, comme les *Sommes* ou les *Commentaires des Sentences*, relativisant, sans le nier, le poids de l'autorité théologique d'Augustin[2].

Sur la question propre de l'acte créateur[3], qu'apporte le *Liber* par rapport au fonds commun du néoplatonisme grec et en particulier à Proclus dont il est tiré ? Tout d'abord il redéfinit le monisme proclusien en un monothéisme par un processus d'unification et d'articulation de la diversité des théophanies proclusiennes de l'Un ; puis il introduit la notion de création qui implique la mise en place d'une nouvelle articulation entre le Créateur et les créatures par une série de distinctions binaires, fondées sur un certain nombre de critères qu'il ne réussit pas toujours à unifier[4]. Cette binarité redéfinit les contours de la

1 Je cite d'après Magnard, Boulnois, Pinchard, Solère 1990.

2 Pour autant, le rapport des deux autorités du *Liber* et d'Augustin ne se posent pas en termes antagonistes chez ces auteurs, et notamment chez Albert, puisque l'on assiste à un subtil travail d'harmonisation favorisé par le platonisme d'Augustin et s'appuyant notamment sur deux thèses fondamentales communes à Plotin et à Augustin : les raisons séminales et l'intellection comme processus d'illumination. Voir Klibansky 1937, p. 23.

3 Voir Burrell 1993 et 2003.

4 Citons l'antécédence au concept d'éternité (*Liber de causis* II, 20-21, p. 40-41 : « l'être qui est avant l'éternité est la cause première, puisqu'il en est la cause. Mais l'être qui est avec l'éternité est l'intelligence ») ; l'antécédence au concept d'infinité (*Liber de causis* XV, 136, p. 64-65 : « l'être premier qui est créateur est au-dessus de l'infini, mais [...] l'être second qui est créé est infini ; et ce qui se trouve entre l'être premier créateur et l'être second créé est le non-fini ») ; la distinction du *per modum creationis* et du *per modum formae* (*Liber de causis* XVII, 148, p. 66-67) ; et plus globalement l'ordre émanatif de l'être et de l'intelligence comme premiers créés. Si Albert le Grand reprend la plupart de ces éléments, c'est pour les unifier dans le rapport boécien de l'*id quod est* et du *quod est* ou encore de la distinction de l'essence et de l'existence avicénienne ; mais également pour gommer l'excès de transcendance qu'implique *l'au-delà* de l'être, de l'éternité et de l'infinité. Autrement dit, l'étape supplémentaire albertinienne consistera à introduire une *relation* entre les deux pôles dégagés par le *Liber*.

transcendance du premier principe et celle de sa liberté. Ainsi, alors que les *Éléments de théologie* de Proclus, « betrays no preoccupation with Christianity », comme le souligne E.R. Dodds[5], et que Proclus « semble ignorer splendidement les chrétiens et la doctrine chrétienne », comme le remarque H.D. Saffrey[6], le *Liber de causis* permet une « christianisation » de la pensée de Proclus, selon une ironie historique dont la *translatio studiorum* a le secret. Enfin, il rencontre l'objection de la nécessité de l'émanation, par opposition à un acte créateur libre.

Il est vrai qu'à première vue, le *Liber* ne semble pas remettre en cause le schéma interprétatif de l'émanation nécessaire. En effet, l'influx originaire se produit de manière aveugle et suit un déroulement causal totalement prédéterminé selon l'ordre logique de la structuration porphyrienne du plus général au plus spécifique. C'est l'un des sens possibles de la célèbre formule : *omnis intelligentia plena est formis*[7]. De même, le rapport du premier créé aux formes qu'il crée est pensé sous la forme de l'espèce et des individus[8]. La forme-même du traité divisé en éléments logiques et adoptant une structure déductive renforce cette impression. De plus, la nécessité du Premier semble se transmettre dans la chaîne causale qui efflue de lui. Enfin, l'élément de séparabilité est déterminant pour une conception de la liberté créatrice : trop transcendante, la cause première donne le premier influx nécessaire et l'ensemble du créé se déroule selon l'ordre préétabli des intermédiaires ; trop immanente, l'action de la première cause devient co-extensive à ce qu'elle crée et ne laisse place à aucune initiative libre des causes secondes. Or, la thèse de la création *mediante intelligentia* n'est pas facile à évaluer. Doit-elle s'entendre comme l'expression d'un vrai intermédiaire, comme c'est le cas dans l'émanation avicennienne ou bien comme une causalité seconde ou instrumentale qui préserve l'ensemble de l'acte du premier principe[9] ? Pour donner une bonne appréciation de ce problème du déterminisme causal de l'émanation dans le *Liber*, il faut se reporter à deux moments principaux qui posent la liberté créatrice : le chapitre XXII et le chapitre XIX.

Le chapitre XXII du *Liber de causis* étudie globalement le rapport de la cause première aux choses créées du point de vue du « gouvernement », terme qui

5 Dodds 1963, p. 188.

6 Saffrey 1990, p. 202 (554).

7 *Liber de causis* IX, 92, p. 56-57.

8 *Liber de causis* IV, 45, p. 44-45 : « De même que, d'une forme unique, du fait qu'elle est diversifiée dans le monde inférieur, proviennent des individus infinis en nombre, de même de l'être premier créé, du fait qu'il est diversifié, surgissent des formes intelligibles à l'infini ».

9 Voir D'Ancona 1995, en particulier p. 73-75.

désigne à la fois l'extension de la capacité causale et l'action providentielle. Ces deux éléments ne doivent pas être simplement juxtaposés : le gouvernement marque la continuité d'une action causale et exprime fondamentalement la notion de donation. Le causé n'est plus seulement le résultat ou le produit d'une action causale, un simple donné, mais il est l'objet d'une action continue et d'une relation permanente ; à l'opposé d'une conception purement mécaniste de la causalité[10].

Ce chapitre sur le gouvernement divin s'inscrit de manière très spécifique dans le contexte global de l'ouvrage. C'est en effet le seul moment où la mention de « Dieu » apparaît à plusieurs reprises, assortie de qualifications nettement religieuses (*benedictus, sublimis, excelsus*), où le terme-même de création est explicitement appliqué à la cause première qui prend le nom de « Créateur de l'intelligence » ; mais c'est également la seule occurrence qui attribue la « volonté » au premier principe, assurant la liberté de l'acte créateur :

> 172. Omnis intelligentia divina scit res per hoc quod ipsa est intelligentia, et regit eas per hoc quod est divina.
>
> 173. Quod est qui proprietas intelligentiae est scientia, et non est eius complementum et integritas nisi ut sit sciens. Regens ergo est *Deus, benedictus et sublimis*, quoniam ipse replet res bonitatibus. Et intelligentia est *primum creatum* et est plus similis *Deo sublimi*, et propter illud *regit* res quae sub ea sunt. Et sicut *Deus benedictus et excelsus* influit bonitatem super res, similiter intelligentia influit scientiam super res quae sunt sub ea.
>
> 174. Verumtamen, quamvis intelligentia *regat* res quae sunt sub ea, tamen *Deus benedictus et sublimis* praecedit intelligentiam per regimen et regit res regimine sublimioris et altioris ordinis quam sit regimen intelligentiae, *quoniam est illud quod dat intelligentiae regimen*.
>
> 175. Et significatio illius est quod res, quae recipient regimen intelligentiae, recipient regimen *creatoris intelligentiae*, quod est quia non refugit

10 Il ne signifie plus seulement l'opération rectiligne de l'action descendante de la cause originant le causé, mais un acte que l'on peut comparer au mouvement hélicoïdal dionysien « qui correspond à un procès immobile et une stabilité génératrice (τὸ δὲ ἑλικοειδὲς τὴν σταθεράν πρόοδον καὶ τὴν γόνιμον στάσιν) », Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les Noms Divins*, IX, 916C–D, trad. de Gandillac p. 160. Dieu est immobile mais son action s'exprime selon trois « mouvements » : le mouvement circulaire qui « signifie que Dieu demeure identique à soi-même », le mouvement en ligne droite qui « doit s'entendre comme le procès sans détours ni déclinaison des opérations divines, comme la naissance de toutes choses à partir de Dieu même » et le mouvement hélicoïdal qui « correspond à un procès immobile et une stabilité génératrice ».

> regimen eius aliqua ex rebus omnino, quoniam *vult ut faciat bonitatem suam* simul omnes res. Quod est quia non est quod omnis res desiderat intelligentiam nec desiderat recipere eam, res *omnes desiderant bonitatem ex primo* et desiderant recipere ipsam desiderio multo. In illo non est aliquis qui dubitet[11].

Sur la question de la transcendance, on voit que la causalité des êtres seconds, et en particulier du premier créé, ne se substitue en rien à celle du Créateur[12]. L'ordre du gouvernement préserve l'action première de Dieu car si toutes choses ne peuvent recevoir le gouvernement du premier créé, qui est l'intelligence, toutes, en revanche désirent le Premier. La séparabilité est également bien soulignée en ce que la cause première n'est en rien mélangée aux choses créées : « la cause première régit toutes les choses créées, sans qu'elle soit mêlée avec elles »[13]. La distinction du *per modum creationis* et du *per modum formae*, attribuant le seul acte créateur au Premier, témoigne de cette séparabilité. Enfin, l'usage propre du *Liber* qui définit l'être-dans selon une modalité que nous pourrions appeler la règle d'inhérence formelle dissocie ontologiquement la cause de l'effet selon le mode propre à chacun. La première occurrence apparaît au § 75 et trouve sa formulation au § 106 : « L'effet est dans la cause selon le mode de la cause, et la cause est dans l'effet selon le mode de l'effet »[14]. A l'ensemble de ces éléments, l'adjonction discrète du hapax sur la volonté du Premier modifie le caractère problématique de la distinction du *creare* et de l'*informare* : que les choses reçoivent le gouvernement de l'intelligence ou non, toutes entrent en relation avec le Créateur en tant qu'elles sont voulues par lui et que toutes le désirent. La mention de la volonté est un effet propre du caractère primordial du Bien et de l'amour sur celui de l'intelligence. Étant plus universel, il atteint toutes créatures, même celles qui sont dénuées de rationalité.

La question de la relation non-réciproque et celle de la dépendance et du retour du créé dans le Créateur, qui sont des éléments nécessaires pour définir toute liberté créatrice, semblent donc relativement bien honorées par l'auteur anonyme du *Liber*[15]. En revanche, au chapitre XII, mais surtout aux chapitres

---

11 *Liber de causis* XXII, 172-175 ; c'est nous qui soulignons.

12 Le *Liber* s'ouvre sur cette sentence : *Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda* (*Liber de causis* I, 1, p. 38-39). Voir également *Liber de causis* VII, 86, p. 54-55.

13 *Liber de causis* XIX, 155, p. 68-69.

14 *Liber de causis* XI, 106, p. 58-59.

15 Certaines formulations semblent encore problématiques ou, du moins, nécessiteront

XIX et XX, il utilise une formulation qui est éminemment problématique. Le Premier n'use pas d'intermédiaire dans son acte créateur, parce qu'il ne saurait exister d'intermédiaire entre son être et son faire : « il gouverne par le mode sur lequel il agit et *il n'agit que par ce qu'il est*, donc son être est également son gouvernement »[16]. Si agir par son être se définit comme une nécessité de nature, peut-on dire que le Premier est libre de créer lorsqu'il est contraint à se diffuser ? L'acte créateur ne peut se définir comme libre si la nature du Premier, qui est celle du Bien diffusif de soi, rend nécessaire l'acte créateur.

Le rapport du faire à l'être du chapitre XIX du *Liber* se présente bien comme un enjeu fondamental pour la question de la liberté de l'acte créateur mais le *Liber* ne livre que très peu d'éléments sur la manière dont il faut concevoir une telle identité qui semble remettre en cause toute liberté originaire du premier principe. Comme l'a si bien montré Jean Trouillard à propos de Proclus, qui est l'une des sources du *Liber* ici, la formulation « Agir par son être-même »[17] interroge d'emblée la question de la liberté[18].

Le *Liber* pose ainsi un certain nombre de jalons fondamentaux pour une réflexion sur le sujet de la création. Par ailleurs, il répond bien à la problématique du rapport de l'être au faire, mais sans en relever les conséquences pour la question de la liberté. Il convient alors de se tourner vers un autre texte fondateur sur la question : le célèbre traité 39 de Plotin[19].

---

d'être mieux élucidées : l'interprétation du *mediante intelligentia* et surtout la question de la pré-contenance des formes dans les principes intelligibles ; le principe de la diversité réceptrice ne permet pas de résoudre systématiquement les questions de différenciation.

16 *Liber de causis*, XX, 161, p. 70-71 ; voir également : *Liber de causis* XIX, 159, p. 70-71 : « entre tout agent qui agit par son seul être, et ce qu'il fait, il n'y a pas de moyen-terme s'entremettant ni d'autre chose intermédiaire » et XIX, 160, ibid. : « Mais l'agent qui n'admet absolument pas d'intermédiaire entre lui-même et ce qu'il fait est un agent et gouvernant véritable ». Comme l'a montré A. Pattin, la notion du *mediante intelligentia* semble émaner de la distinction entre la cause démiurgique et la cause paternelle de la proposition 157 de l'*Elementatio*. Mais le *medium* ne s'entend pas encore comme cause instrumentale. Voir Pattin 1994, aux pages 368-370 (208-210).

17 Proclus, *In Timaeum*, p. 393.

18 Trouillard 1958. Il s'agit de la formulation proclusienne des « véritables puissances » : *Αἱ ἀληθεῖς δυνάμεις αὐτῷ τῷ εἶναι ἐνεργοῦσι*.

19 Nous ne cherchons pas à construire une chaîne des sources, mais seulement à montrer comment certains textes fondateurs ont donné lieu à un faisceau d'arguments qui ont permis de *construire* et de *répondre* à une problématique ; ici, celle de la liberté du premier principe. Le traité 39 de Plotin est fondateur car la question de la volonté du premier principe n'a que peu ou pas du tout été interrogée chez ses prédécesseurs, comme le souligne Leroux 1990 : « De manière radicale, la proposition de la volonté divine comme volonté de soi apparaît comme une proposition originaire chez Plotin. Elle est sans antécédents

2 L'Un, au-delà de la liberté chez Plotin ?

Au livre VI, chapitre 8 des *Ennéades* (traité 39), Plotin traite de « la liberté et la volonté de l'un »[20]. Dans le cadre de la liberté humaine, Plotin aboutit à une identité entre la volonté et la pensée lorsque la volonté atteint son objet qu'est le Bien[21], et c'est dans l'identité que se situent la liberté et l'autonomie humaines. Qu'en est-il du Bien ? La question de la liberté du Bien est soulevée à la suite d'une objection « audacieuse », qui pose le hasard à l'origine du premier principe. Un tel « discours téméraire » ouvre, en le niant, le questionnement de la liberté de l'Un et ne laisse d'autre possibilité que la nécessité de nature, thèse qui est celle d'Alexandre d'Aphrodise qui semble être le vrai interlocuteur de Plotin dans ce texte[22].

La réponse de Plotin est particulièrement novatrice. Elle tient dans l'absurdité d'une position qui sera celle du pur libre-arbitre ou de la liberté d'indifférence de Descartes : « dire qu'il n'est pas libre parce qu'il produit selon ce qu'il est, c'est absurde ; c'est juger qu'être libre, c'est produire ou agir contrairement

et on ne peut la ramener à aucune doctrine philosophique ancienne » (p. 31). Interroger la chaîne des sources est toujours une entreprise complexe lorsque l'auteur considéré ne cite pas lui-même l'ouvrage en question. Du côté de la tradition arabe, il serait tentant d'établir un lien entre le traité 39 de Plotin et les latins par l'intermédiaire des textes de la *Plotiniana Arabica*. R. Taylor a proposé un certain nombre d'arguments questionnant cette option pour ce traité même (Taylor 1998, à la p. 236 : « Textually this presents a problem for those seeking to establish strong and direct links between these passages of Arabic and Greek »). En revanche, du côté de la tradition latine, qui est celle qui nous intéresse ici, la réception du Traité 39 de Plotin est hautement étayée, notamment *via* Marius Victorinus, par exemple *Adversus Arium* I, 52, 28-30 ; I, 55, 19-21 ; III, 2, 442 (voir la notice de L. Lavaud dans Plotin, *Traités 38-41*, p. 195). Beierwaltes (Beierwaltes 1999) est plus positif. Le caractère fondateur de ce texte s'explique dans le contexte plus général de la réception du *Timée* de Platon et de son rapport au livre *Lambda* de la *Métaphysique* d'Aristote et de leur transmission dans le christianisme néoplatonicien. Ce texte de Plotin n'est cependant pas sans aspérités interprétatives.

20 Voir Armstrong 1982. Celui-ci souligne l'importance des interactions entre le monde judéo-chrétien et la philosophie grecque sur la question de la liberté créatrice : « It was not, perhaps, till the time of Plotinus, or shortly before, that, probably due to Jewish and Christian contacts, questions about God's freedom became serious and important » (Armstrong 1982, p. 399). Ce constat est précisé par Hombert 2015.

21 La liberté de l'âme réside justement dans cette tension vers le Bien « par l'intermédiaire de l'intelligence », Plotin, *Ennéades*, VI, 8, [39], 7 (éd. Bréhier p. 141).

22 Voir la démonstration convaincante de L. Lavaud, dans sa traduction de Plotin, en particulier p. 176-179. La position de L. Lavaud n'exclut nullement une possible reconstruction d'une objection globale par Plotin dans laquelle entreraient également des éléments du gnosticisme.

à sa nature »[23] ; autrement dit, ce qui est absurde, c'est d'avoir le *choix* entre ce qui est conforme à notre nature ou contraire à notre nature. Puisqu'agir contre notre nature, c'est aller contre notre tendance volontaire au Bien, soutenir que la notre condition de notre liberté dépend de l'existence même de ce choix n'est pas raisonnable. À plus forte raison pour le Bien, serait-il absurde de soutenir que sa liberté d'agir résiderait dans le choix de faire ce qui est contraire à lui-même. Dans le cadre de l'âme, c'est la correspondance entre sa volonté et son intellection qui la rendait libre. Mais pour le Bien, il n'y a aucun acte qui suit la nature : « son être est éternellement avec son acte »[24], formulation très proche de celle que nous trouvons dans le *Liber*.

A partir de là, le traité 39 présente une ambivalence de lecture, comme si Plotin ne pouvait se résoudre à choisir entre l'hyper-transcendance du Bien et la conséquence absurde d'une absence de caractérisation du Bien libre à laquelle mène l'apophatisme[25]. Dans le premier cas, l'Un plotinien se distingue totalement du Dieu du *Liber de causis* et ouvre la voie à Proclus ; dans le second, la position plotinienne s'apparente à celle du *Liber*. Mais dans les deux cas, une lecture simpliste du schéma émanatiste est à proscrire. Résumons brièvement ces deux positions.

1) L'Un de Plotin est au-delà de toutes choses. C'est pourquoi il faut rejeter chacun des éléments de l'objecteur du τολμηρὸς λόγος. Car le Premier est au-

23 Plotin, *Ennéades*, VI, 8, [39], 7 (éd. Bréhier p. 141). Voir une excellente analyse de cette question dans O'Brien, D. 1977.

24 Plotin, *Ennéades*, VI, 8, [39], 7 (éd. Bréhier p. 141).

25 Dans la notice à sa traduction, E. Bréhier rappelle que « de l'aveu de tous les interprètes, ce traité est le plus « théologique » de tous ceux qu'ait écrit Plotin, c'est-à-dire celui où il est allé le plus loin pour indiquer dans quelles conditions on peut formuler des assertions sur le Premier, qui est tout à fait ineffable » (p. 119). Pour Cilento 1973, p. 114, « la méthode de persuasion » employée par Plotin ici est « une méthode de passage à la limite ». O'Meara 1992 note le caractère inattendu de ce texte chez Plotin (p. 343) ; voir également Leroux 1990, Westra 1990 et Rist 1982, p. 106. O'Meara note (O'Meara 1992, p. 348) que la voie « de persuasion » n'est pas rare chez Plotin (par ex. tr. 38 et tr. 49) et doute que ce passage du tr. 39 introduise « a new positive theology of the One » (p. 348). De Gandillac (de Gandillac 1966) avait déjà souligné l'importance de comprendre les « niveaux » lorsque l'on cherche à comprendre les perspectives parfois divergentes de Plotin (p. 199) ; ce que rappelle Laurent (Laurent 2011, p. 28). Indiquons simplement que cette méthode de « voie persuasive » est utilisée par Platon (par exemple *Phèdre* 260a), et qu'elle n'est jamais posée comme totalement dénuée de vérité. En revanche, la réception de ce texte dans le christianisme latin n'a pas tenu compte de la question du statut du « discours persuasif » (voir Lavaud 2007, p. 197 : « c'est dans la mesure même où l'intuition centrale de ce traité n'a pas été respectée, et où, plus précisément, toute la dimension métaphorique de son langage sur le premier principe a été gommée, qu'il a eu les plus grandes répercussions sur l'histoire de la pensée »).

delà de la liberté, au-delà de l'être, et même au-delà de la nature : « Écartons donc de lui toute choses ; ne disons pas même que les choses dépendent de lui et qu'il est libre ; car ce sont des attributs inférieurs, qui énoncent un acte relatif à un objet différent, puisqu'ils impliquent des objets différents de l'être libre, et sur lesquels il agit sans obstacle. Or il ne doit avoir absolument aucun rapport à rien ; il est ce qu'il est avant toutes choses. Supprimons même le mot : *il est*, et avec ce mot son rapport aux êtres. Ne disons pas non plus de lui : *selon sa nature*, cette expression ne s'applique qu'aux choses postérieures à lui ». L'Un est même au-delà de la nécessité[26]. Il est également au-delà de la volonté : « il a mis la volonté après lui »[27].

Sur cette première voie, Plotin, en rejetant le schéma démiurgique d'un côté et en détachant l'Un de l'Intellect de l'autre, tout en affirmant son statut hypertranscendant[28], a donc résolu la question de la liberté du Premier ; mais au prix de son sacrifice[29]. Il a rejeté la liberté d'indifférence comme absurde et contradictoire, il a montré que l'indétermination résultant d'un choix n'était qu'un aveu d'impuissance[30]. Mais il a dû, de ce fait, contourner l'objection de la liberté de nature.

2) La seconde voie, qui ne trouve pas son équivalent chez Proclus et que Plotin utilise à des fins de persuasion[31], contraste avec les autres traités plotiniens. Elle pose la liberté du Bien et introduit à son sujet des éléments qui devraient appartenir en propre à l'intelligence. Sur ce chemin, Plotin et le *Liber* présentent des proximités argumentatives troublantes, qui s'expliquent en partie par des formulations plotiniennes proches du livre *Lambda* de la *Métaphysique*

---

26 Plotin, *Ennéades*, VI, 8, [39], 9, 11-13.

27 Plotin, *Ennéades*, VI, 8, [39], 9, 44-47.

28 Dégager l'intellection divine de la volonté et du choix est un thème déjà présent dans le Moyen Platonisme. Voir notamment Dodds 1960 ; Dillon 1996 ; Whittaker 1978 ; et plus récemment, Kenney 1990.

29 Comme le dit Trouillard 1958, p. 348, avec Plotin, « la procession recule en deçà de la nature et du libre-arbitre ».

30 Plotin, *Ennéades*, VI, 8, [39], 21, 1-7 : « Dieu pouvait alors se faire autre qu'il ne s'est fait ? – Nullement ; mais, lui enlèverons-nous son pouvoir de faire le bien, parce qu'il ne peut faire le mal ? En l'Un, la puissance ne consiste pas à pouvoir les contraires ; c'est une puissance inébranlable et immobile, qui est la plus grande possible, parce qu'elle ne s'écarte pas de l'Un. Pouvoir les contraires, c'est le fait d'un être incapable de se fixer dans la perfection » (trad. Bréhier).

31 Plotin, *Ennéades*, VI, 8, [39], 13, 1-5 : « S'il faut pourtant employer ces expressions, quoiqu'elles ne soient pas correctes, disons bien encore une fois que, à parler rigoureusement, on ne doit pas admettre ici de dualité, pas même logique ; mais ce que je vais dire maintenant a pour but de persuader, et il faut nous relâcher de cette rigueur dans nos formules » (trad. Bréhier).

d'Aristote[32]. Pour contrer l'argument de la nécessité de nature, Plotin définit la nature du Bien comme l'unité d'un être en qui réalité et action sont identiques. Le Bien est vraiment « roi »[33] parce que sa nature est d'*être*, d'être le Bien et d'*agir* non conformément à sa nature mais *en étant* sa nature : « il n'agit pas selon le Bien, [...] mais en tant qu'il est un, [il agit] en tant que précisément il l'est, de sorte qu'il n'est pas selon le Bien »[34] ; et plus loin : « sa nature est d'être l'être »[35]. Dès lors, la progression de la fin du traité vise à identifier l'être et l'acte[36] et à faire coïncider l'être et la volonté[37], une caractéristique normalement dévolue à l'Intellect et qui constituera l'apport majeur du *Liber* dans sa conception de la liberté de l'acte créateur et de laquelle se départira Proclus en isolant l'action démiurgique du premier Principe. Cette unité de l'être et du faire pour désigner la liberté d'un acte volontaire, rationnel et intellectif, est conforme à l'enseignement du platonisme énoncé sous la forme du « nul n'est méchant volontairement ». Afin de contrer à la fois l'absurdité d'un acte hasardeux, l'argument de la nécessité de nature de l'acte créateur et la pseudo-liberté d'indifférence, les trois écueils de la caractérisation de la liberté de l'Un-Bien, Plotin ne semble pas avoir d'autre choix que de rapprocher l'Un-Bien de l'Intellect.

Ainsi, en soutenant à la fois l'au-delà de la liberté de l'Un-Bien et sa liberté absolue, Plotin hésite entre deux discours sur l'Un qui ouvrent deux voies bien différentes : la première sera suivie par Proclus ; la seconde par le *Liber de causis*. Elle définit la liberté par une adéquation de l'être et de l'acte qui est intermittente dans le cas de l'homme mais continue dans le cas de Dieu. En ouvrant la possibilité d'une telle définition, qui élimine le discours audacieux de l'accidentalité de l'essence divine, Plotin, dans son discours « persuasif », a magistralement écarté les trois objections, au prix, cependant, d'une sérieuse entorse à ses principes philosophiques.

---

32 Voir la notice de Lavaud 2007, p. 188.

33 On reconnaît le vocabulaire du gouvernement que nous avions mentionné à propos du *Liber de causis* et qui rappelle la citation d'Homère par Aristote au livre *Lambda* de la *Métaphysique*, 1076a 4 (*οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω*).

34 Plotin, *Ennéades*, VI, 8, [39], 9, 24, notre traduction.

35 Plotin, *Ennéades*, VI, 8, [39], 9, 25.

36 Plotin, *Ennéades*, VI, 8, [39], 12, 35-36 : « il n'y a pas [...] deux choses en une, mais une seule » (trad. Bréhier).

37 Plotin, *Ennéades*, VI, 8, [39], 13, 29-31 : « concourant à lui-même, il veut être ce qu'il est, et il est ce qu'il veut être. Sa volonté ne fait qu'un avec lui » (trad. Bréhier ; nous empruntons la notion de coïncidence à la traduction de L. Lavaud, qui est une manière de rendre habilement compréhensible le grec *σύνδρομος*).

3 Albert le Grand. L'identité de l'être et de l'essence dans la nature divine, enjeu de la liberté créatrice

Albert le Grand n'a pas eu directement accès à Plotin, mais il hérite, *via* la tradition latine et *via* le *Liber de causis* de la dimension de la volonté plotinienne que l'on a rapprochée § 175 du *Liber* : une volonté qui n'est pas un choix entre une action conforme à la nature du Bien ou contraire à sa nature, mais une volonté réalisant, dans le champ de l'intention, l'intellection de l'acte et son assentiment. C'est à cette condition que l'émanation peut être considérée comme un acte libre et par conséquent compatible avec la notion de création.

Albert le Grand traite de la liberté et de la volonté du premier principe au livre I, traité 3 de son *De causis et processu universitatis a prima causa*. Le chapitre 1 de ce traité s'ouvre sur l'affirmation de la liberté inconditionnelle de l'acte du premier principe. En forçant une interprétation de livre A de la *Métaphysique* d'Aristote[38], Albert déduit la liberté de la causalité. Le premier principe étant « causa sui » et n'ayant d'autre fin que lui-même, il est par conséquent suprêmement libre. Tout comme l'homme est souverainement libre lorsque ses actions résident en lui, *a fortiori* le premier principe est-il cause pour lui-même de chacune de ses actions[39]. Bien plus, il n'est soumis à aucune nécessité dans aucun des ordres de causalité : ni d'obligation (*obligatio*, cause matérielle), ni de contrainte (*coactio*, cause efficiente), ni d'inévitabilité (*inevitabilitas*, cause formelle), ni de disposition (*positio*, cause finale). Ainsi, pour Albert, la liberté se définit comme une totale indépendance causale : « cum igitur primus ad nullam penitus causam habeat dependentiam, constat, quod ab omni necessitate liber est »[40]. Cinq objections assorties de cinq réponses viennent compléter cette thèse.

Comme l'auteur du *Liber*, Albert souligne que le Premier principe n'utilise aucun intermédiaire entre l'être et le faire dans l'acte-même du Premier. Mais que signifie « être » dans l'expression « agir par son être-même » ? Le *Liber* ne précisait pas quel type d'être était à l'œuvre, pas plus que Plotin dans sa définition de la nature de l'Un-Bien. Albert ramène l'identité de l'être et du faire à celle de l'unité de l'*esse* et de l'*id quod est*. Agir par son être même dans le cas du Premier principe, c'est agir selon sa forme propre et non par une quelconque forme extérieure qui servirait d'instrument, comme c'est le cas dans les êtres composés. Au contraire des autres êtres qui doivent leur existence d'un

38 Aristote, *Métaphysique*, A, 2, 982b25-26.

39 Albert le Grand, *De causis et processu universitatis a prima causa*, I, tr. 3, c. 1, p. 35, l. 18-20 : *multo magis primus omnium dominus est, qui sibi ipsi in omni actione causa est.*

40 Albert le Grand, *De causis et processu universitatis*, I, tr. 3, c. 1, p. 35, l. 46-49.

autre qu'eux, l'être premier est absolument simple et se définit par l'identité de son essence et de son existence[41]. Cette distinction permet à Albert d'exprimer à la fois le mode de diffusion de l'émanation à partir du Premier, sa liberté et sa séparabilité d'avec les autres créatures. Dieu est totalement libre, en ce que son acte est issu de la totalité de son être mais il est également totalement séparé de sa création, puisqu'en lui seul *esse* et *id quod est* sont totalement unis. C'est véritablement parce que le premier principe est *causa sui* qu'il est totalement libre. Et cette démonstration est conduite à partir du *Liber de causis* lui-même[42].

La réponse à la seconde objection est en apparence très simple : « le Premier ne peut être dit agir par nécessité à moins que son essence elle-même soit soumise à la nécessité »[43]. Or, comme l'ont si bien montré la thèse et la réponse à la première objection, l'essence du Premier principe, pourtant nécessaire, n'est pas soumise à la nécessité parce qu'elle est cause d'elle-même.

Mais on voit bien qu'Albert ne répond que partiellement à l'objection de nature. Pour avoir une réponse plus complète, il faut se reporter à la toute fin du traité 3, dans laquelle il exprime ce que veut dire précisément « agir par son être-même ». Cette réponse est une manière plus approfondie de commenter les chapitres XIX et XXII du *Liber de causis*.

Nous avons vu qu'au chapitre XIX, l'auteur du *Liber* soulignait que le premier principe gouverne « par le mode sur lequel il agit et n'agit que par ce qu'il est (*et non agit nisi per ens suum*) »[44]. Ce même chapitre, au § 158, unit l'être, la puissance et le bien : « Le bien premier n'influe sur toutes choses ses bontés que sur un seul mode, car il n'est le bien que par son être, son étant et sa puissance (*suum esse et suum ens et suam virtutem*), de telle sorte qu'il est le bien, et que le bien et l'étant sont une seule chose (*et bonitas et ens sunt res una*) »[45]. Si nous laissons de côté les difficultés liées à la traduction latine

41 Albert le Grand, *De causis et processu universitatis*, II, tr. 4, c. 3, p. 158, l. 8-14 : *Quando autem agens omni simplicitate simplex est ita, quod in ipso esse et "quod est" idem est, sequitur, quod illud agens secundum totum sui a causato sui seiunctum sit et continuatorem medium non habeat, qui per esse univocum sit in utroque, sicut videmus in univoce agentibus, et quod agat sine instrumento*.

42 Voir les excellentes analyses de Bonin 2001, p. 24-29.

43 Albert le Grand, *De causis et processu universitatis*, I, tr. 3, c. 1, p. 36, l. 13-15 : *quod per essentiam agit, non potest probari, quod per necessitatem agat, nisi illa essentia subiaceat necessitati*.

44 *Liber de causis*, XIX, 161.

45 *Liber de causis* XIX, 158 : *Et bonitas prima non influit bonitates super res omnes nisi per modum unum, quia non est bonitas nisi per suum esse et suum ens et suam virtutem, ita quod est bonitas, et bonitas et ens sunt res una*.

de l'arabe auquel Albert n'avait pas accès[46], nous pouvons remarquer que le *Liber* emploie deux termes pour désigner l'être du Premier principe : l'*esse* et l'*ens*. Albert va reconstruire l'argument en interprétant l'*ens* du *Liber* comme un *id quod est*. Dans sa paraphrase, il dit en effet : « et huius causa est, *quia bonitas* eius, quam influit, *est per suum esse et per suum ens* **sive 'id quod est'** *et per suam virtutem ita quod bonitas eius et ens* **sive 'id quod est'**, in ipsa *sunt res una* »[47]. Une telle exégèse du *Liber* n'est pas forcée puisque l'*id quod est*, selon Albert[48], marque précisément l'individualité de la chose. Dans les choses composées, l'absence d'identité entre l'*esse* et l'*id quod est* implique que l'être composé communique son *esse* à son causé tandis que son *id quod est* reste incommunicable[49]. En effet, pour qu'il y ait causalité, il faut qu'il y ait une communication d'essence qui marque la continuité entre la cause et l'effet. Une telle continuité est assurée par l'*esse* qui agit, à l'égard de la cause, comme un instrument ou un *medium*. La transmission de la forme de l'agent est la manière propre d'agir de l'être composé. N'étant pas cause de son existence et de ce qu'il est en propre, son étant, il ne peut agir que par une forme communicable qui vient s'ajouter à son être. Dans les choses composées, l'agent ne peut agir que par l'addition de « ce par quoi il agit », autrement dit, son *esse*[50]. En revanche, dans le cas du Premier principe, l'agent agit de par sa nature-même, de par son *ens* ou encore de par son *id quod est*. Albert prétend ainsi montrer en quoi le Premier principe est totalement séparé de ce qu'il cause tout en lui étant le plus proche : il lui est totalement séparé et son essence reste incommunicable parce qu'il n'y a pas d'intermédiaire univoque entre l'agent et son effet ; mais il lui est le plus proche parce qu'il agit de par son être-même et là encore, sans intermédiaire : « quand l'agent est absolument simple, de sorte qu'en lui être (*esse*) et ce qu'il est (*quod est*) sont identiques, il s'ensuit qu'un tel agent

46 Comme l'a bien fait remarquer Thérèse Bonin, *esse* traduit l'arabe *anniyya* et *ens huwiyya* que le *Liber de causis* traite de manière presque synonyme.

47 Albert le Grand, *De causis et processu universitatis*, II, tr. 4, c. 4, p. 158, l. 58-60, c'est nous qui soulignons.

48 Il faut être attentif à la manière proprement albertinienne d'entendre la distinction *esse*/*id quod est*.

49 Albert le Grand, *De causis et processu universitatis*, II, tr. 4, c. 3, p. 157, l. 74-76 : « tout agent composé agit par son être et non par ce qu'il est, dans la mesure où c'est son être qui est communicable ». Cette distinction repose sur le *De hebdomadibus* de Boèce ; voir par exemple Crouse 1982.

50 Albert le Grand, *De causis et processu universitatis*, II, tr. 4, c. 4, p. 157, l. 87–p. 158, l. 1-2 : *Et hoc esse non postest nisi in his tantum, ubi est additio eius quo agitur super id quod agit, hoc est, ubi est additio esse super* id quod est (« C'est le cas seulement des choses où il y a une addition de ce par quoi on agit en plus de ce qui agit, autrement dit, lorsqu'il y a une addition de l'essence en plus du ce qui est »).

est uni à son causé selon la totalité de son être (*secundum totum sui a causato sui seiunctum sit*) et qu'il ne possède aucun intermédiaire continu (*continuatorem medium*) qui serait univoque dans l'un et l'autre du fait de l'être (*per esse univocum sit in utroque*), comme c'est le cas pour les agents univoques, et qu'il agit sans instrument »[51].

Cette manière de concevoir l'action du Premier principe est fondamentale pour comprendre comment l'action du Premier est totalement libre. Comme nous le disions plus haut, la liberté de l'acte créateur réside non seulement dans la non-réciprocité de l'action, mais également dans la continuité providentielle de la relation. En agissant selon son *id quod est* ou son *ipse ens*, le premier Bien remplit ces deux conditions. Non seulement sa nature est différente des choses créées en tant qu'il est le seul à être totalement identique à lui-même dans son être, mais son être est également infiniment plus proche des choses qu'il crée que n'importe quel agent mondain[52]. Cette absence d'externalité continue d'un *medium* s'exprime non seulement dans la transmission d'une forme, comme celle du Bien ou de la sagesse par exemple, mais également dans le rapport de la nature de Dieu à son intellect ou à sa volonté.

Du côté de la transmission de la forme, Albert souligne que la production divine est similaire à ce qui se produit dans la fabrication artisanale : la forme de la maison est pensée de manière indifférente et indistincte dans l'intellect de l'artisan (*forma domus in ipso intellectu artificis accipiatur, omnino indifferens et indistincta est*). En revanche, elle se différencie lorsqu'elle se pense comme une structure comportant des fondations, des murs et un toit. Enfin, elle acquiert la distinction et le nombre (*numerum accipit et distinctionem*) lorsqu'elle se réalise concrètement dans la matière[53]. Cette tripartition artisanale, Albert l'emprunte clairement à Platon qui, selon Albert, a eu raison de dire que toutes choses étaient produites à partir d'un exemplaire[54]. L'être et le faire de la cause première se trouvent donc unies dans un intellect démiurgique platonicien qui exprime la continuité tout en rejetant l'univocité. Les formes sont unies lorsqu'elles sont en lui, différenciées dans la procession et distinctes lorsqu'elles sont engagées dans les choses constituées[55].

---

51 Albert le Grand, *De causis et processu universitatis*, II, tr. 4, c. 4, p. 158, l. 8-14.

52 De la même manière, Thomas d'Aquin exprimera l'être dans la *Somme* comme ce qui est « en chaque chose ce qu'il y a de plus intime et qui pénètre au plus profond », après une analyse de la continuation et du « contact » nécessaire entre l'agent et sa production (*Summa theologiae*, I, 8, 1, resp. trad. 1984).

53 Albert le Grand, *De causis et processu universitatis*, I, tr. 3, c. 6, p. 42, l. 18-24.

54 Albert le Grand, *De causis et processu universitatis*, I, tr. 3, c. 6, p. 42, l. 11-13 : *ideo non incongrue dixit Plato, quod omnia producit sicut ab exemplo*.

55 Albert le Grand, *De causis et processu universitatis*, I, tr. 3, c. 6, p. 42, l. 6-10 : *Quia vero*

Du côté du rapport de l'être à la volonté, l'interprétation qu'il tire du *Liber de causis*, lui permet de réfuter toute position qui verrait dans le savoir ou la volonté du Premier un intermédiaire dans son acte émanatif. Ainsi Avicebron est-il dans l'erreur, lorsqu'il soutient que le Premier agit par l'*intermédiaire* de sa volonté[56]. De la même façon que Plotin soutenait que l'Un n'agissait pas conformément au Bien ou selon le Bien (οὐ κατ᾽ ἐκεῖνο) parce qu'il était lui-même le Bien, de même Albert préserve la liberté du Premier principe en n'introduisant aucun intermédiaire entre l'être du Premier et son acte. Tant dans la transmission de la forme que dans l'unité de ce qu'il est Dieu agit donc totalement par son être. Et c'est ainsi qu'il est totalement libre.

4 Conclusion

S'appuyant sur le *Liber de causis*, Albert le Grand réconcilie donc les deux voies plotiniennes sur la question de la liberté de l'acte créateur. Tout en agissant par son être-même et tout en étant foncièrement un dans son être et dans son action, le premier principe albertinien reste au-delà de la causalité univoque et demeure séparé de ce qu'il produit. Pourtant cette séparation n'implique aucune hyper transcendance : il est véritablement la cause de ce qu'il est car c'est de son être tout entier qu'émanent toutes choses. Produisant le causé dans l'intimité de son être, l'essence du Bien premier n'est pourtant pas communicable et il agit sans se mêler aux choses ni entrer en composition avec elles. C'est tout l'enjeu du chapitre XIX du *Liber de causis*. La liberté du premier principe n'est donc pas celle d'un choix entre plusieurs possibles : elle se définit comme l'accomplissement ou la perfection de l'être divin sans pour autant relever d'une nécessité de nature.

Commentant le même passage du *Liber de causis*, la position de Thomas d'Aquin est assez proche. Il s'agit bien de montrer la proximité de la cause première tout en soulignant sa séparabilité avec le causé. Mais la solution thomasienne interprète l'intermédiaire du § 159 du *Liber* en termes de relation, en citant notamment le § 122 des *Éléments de Théologie* de Proclus : « tandis que les dieux rayonnent leurs biens sur ces êtres par leur être même, ou plutôt par

omnium formae triplici consideratione sunt in ipso ; scilicet unitae, secundum quod in ipso sunt ; et procedentes, secundum quod in lumine suo sunt, quod procedit ab ipso ; et distinctae, secundum quod sunt in lumine terminato ad rei constitutionem.

56 Albert le Grand, *De causis et processu universitatis*, I, tr. 3, c. 3, p. 39, l. 16-18 : *Avicebron autem in libro, quem Fontem vitae vocari confinxit, solus inter omnes primum principium per voluntatem dixit.*

leur antériorité à l'être (αὐτῷ τῷ εἶναι, μᾶλλον δὲ προεῖναι)»[57]. Il n'y a donc pas de « relation (σχέσιν) » entre le dieu et son objet parce qu'il exerce son action par une « activité prénoétique » et par surabondance de sa puissance. En reprenant le terme de la « relation » mais en le transformant selon ses propres principes, Thomas interprète le *Liber* à la lumière de Proclus. Mais est-ce bien le sens de la version latine du *Liber* ? Concluons en tout cas que sur la question de la liberté créatrice, Albert le Grand s'inscrit davantage dans la lignée du *Liber de causis* interprétée dans une dimension plus plotinienne que proclusienne, même si l'originalité d'Albert est de fonder cette liberté sur la distinction boécienne de l'*esse* et de l'*id quod est*.

Plus globalement, la liberté du Bien premier dans son acte producteur ne s'interprète jamais en termes de choix ou de libre-arbitre mais se définit en relation à l'être de la cause première et dans l'unité de celui-ci, de ses facultés et de son acte. Cette réflexion, si fondamentale pour une philosophie de la création trouve son origine chez Plotin en des termes qui interrogent déjà la conception de l'émanation nécessaire dans le néoplatonisme. Elle ouvre théologiquement la notion de création à celle d'une émanation *ad extra*, qui n'est pas sans lien avec la procession intra-trinitaire.

Bibliographie

Sources primaires

Albert the Great, *De causis et processu universitatis a prima causa*, II, 1, ed. W. Fauser, Münster, Aschendorff 1993.

Liber de causis – édition et traduction française : P. Magnard, O. Boulnois, B. Pinchard, J.-L. Solère, *La demeure de l'être. Autour d'un anonyme*, Etude et traduction du *Liber de Causis*, Paris, Vrin, 1990.

Marius Victorinus, *Adversus Arium*, dans *Traités théologiques sur la Trinité*, éd. P. Henry, trad. P. Hadot, Paris, Cerf, 1960.

Plotin, *Traités 38-41*, L. Brisson et J.-F. Pradeau (dir.), Paris, GF Flammarion, 2007.

Plotin, *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un* [Ennéades VI, 9 (39)], Paris, Vrin, 1990.

Plotin, *Ennéades*, trad. E. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1924.

Proclus. *The Elements of Theology*. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary, Oxford, Clarendon Press, 1963.

Proclus (1903) *In Timaeum*, éd. Diehl I, Leipzig.

Proclus (1965), *Éléments de théologie*, trad. J. Trouillard, Paris, Aubier Montaigne.

57 Proclus, *Éléments de théologie*, 1965, 122, p. 133.

Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, trad., comm. et notes par M. de Gandillac, Paris, Aubier, 1943.

Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, Paris, Cerf, 1984.

Bibliographie secondaire

D'Ancona, C. (1995), « La doctrine de la création *mediante intelligentia* », dans Ead., *Recherches sur le* Liber de Causis, Paris, Vrin, p. 73-95.

Armstrong, A.H. (1982), « Two views of Freedom : a Christian Objection in Plotinus, *Enneads* VI.8 [39] 7, 11-15 ? », dans E.A. Livingstone (éd.), *Studia Patristica, vol. XVII in three parts*, Oxford, Pergamon Press, p. 397-404.

Beierwaltes, W. (1999), « *Causa sui*. Plotins Begriff des Einen als Ursprug des Gedankes der Selbstursälichkeit », dans J. Cleary (éd.) *Traditions of Neoplatonism. Essays in Honour of John Dillon*, Aldershot / Brookfield / Singapore, Ashgate Editions, p. 191-226.

Bonin, Th. (2001), *Creation as Emanation. The Origin of Diversity in Albert the Great's* On the Causes and the Procession of the Universe, Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press.

Burrell, D.B. (1993), *Freedom and Creation in Three Traditions*, Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press.

Burrell, D.B. (2003), « Aquinas's Appropriation of *Liber de Causis* to Articulate the Creator as Cause-of-Being », dans F. Kerr (éd.), *Contemplating Aquinas : On the Varieties of Interpretation*, London, SCM Press, p. 75-83.

Cilento, V. (1973), « Libertà divina e discorso temerario », dans *Saggi su Plotino*, Milano, U. Mursia & C., p. 97-122.

Crouse, R. (1982), « The doctrine of creation in Boethius. The *De Hebdomadibus* and the *Consolatio* », dans *Studia Patristica* 17, p. 417-421.

Dillon, J. (1996), *The Middle Platonists*, London, Duckworth (1977).

Dodds, E.R. (1960), « Numenius and Ammonius », dans *Les Sources de Plotin*, Vandoeuvres / Genève, Entretiens Fondation Hardt 5, p. 3-32.

de Gandillac, M. (1966), *La sagesse de Plotin*, Paris, Vrin.

Hombert, P.-M. (2015), *La création chez les Pères de l'Église*, Paris, Parole et Silence.

Kenney, J.P (1990), « Theism and Divine Production in Ancient Realist Theory », dans D.B. Burrell, B. McGinn (eds), *God and Creation, an Ecumenical Symposium*, Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press, p. 57-80.

Klibansky, R. (1937), *The Continuity of the Platonic Tradition*, London, The Warburg Institute.

Laurent, J. (2011), *L'éclair dans la nuit. Plotin et la puissance du Beau*, Chatou, Les Éditions de la Transparence.

Lavaud, L. (2007), « Notice », dans Plotin, *Traités 38-41*, L. Brisson et J.-F. Pradeau (dir.), Paris, GF Flammarion.

Leroux, G. (1990) : voir Plotin, *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un*.

O'Brien, D. (1977), « Le volontaire et la nécessité. Réflexions sur la descente de l'âme dans la philosophie de Plotin », dans *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 167/4, p. 401-422.

O'Meara, D.J. (1992), « The Freedom of the One », dans *Phronesis* 37/3, p. 343-349.

Pattin, A. (1994), « Autour du *Liber de causis*. Quelques réflexions sur la récente littérature », dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 41, p. 354-588, (repris dans *Miscellanea I. Liber de Causis*, Leuven, Peeters, 2000, p. 194-228), aux pages 368-370 (208-210).

Rist, J.M. (1982), *Human Value. A Study in Ancient Philosophical Ethics*, Leiden, E.J. Brill.

Saffrey, H.-D. (1990), « Allusions antichrétiennes chez Proclus, le Diadoque Platonicien », dans Id., *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin, p. 201-211 (*Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 59, 1975, p. 553-563).

Taylor, R. (1998), « Aquinas, the *Plotiniana Arabica*, and the Metaphysics of Being and Actuality », dans *Journal of the History of Ideas* 59, p. 217-239.

Trouillard, J. (1958), « *Agir par son être même*. La causalité selon Proclus », dans *Revue des Sciences Religieuses* 32, p. 347-357.

Westra, L. (1990), *Plotinus on Freedom. A Meditation on* Ennead VI.8, Lewiston (NY), E. Mellen Press.

Whittaker, J. (1978), « Numenius and Alcinous on the First Principle », dans *Phoenix* 32, p. 144-154.

PART 2

The Noetic Triad: Being, Life, Intellect

∴

CHAPTER 15

The Early History of the Noetic Triad

John Dillon
Trinity College Dublin

The question of the origins of the Neoplatonic triad of 'moments' or aspects of the intelligible realm, Being, Life, and Intellect proper, first securely attested in Porphyry, but adumbrated already at various points in his works by Plotinus,[1] is a rather murky one. It is by now, however, I think, generally agreed by those who have taken an interest in the matter that the evidence of a number of Gnostic texts, such as in particular, *Allogenes, The Gospel of the Egyptians* and *Zostrianos*, indicates that this formulation must be pushed back well into the second century CE, if not earlier.

Unfortunately, there is a missing link in this tale of influences and sources. Familiar though Porphyry, and even Plotinus, undoubtedly was with certain of the Gnostic texts, such as *Zostrianos* and *Allogenes*,[2] we may regard it as improbable that Platonist philosophers would have borrowed such a doctrine from such a source. The doctrine, after all, seems to derive ultimately from a creative exegesis of a notable passage of Plato's *Sophist*:

> STRANGER: But tell me in heaven's name, are we to be easily convinced that change, life, soul, understanding (κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν) have no place in that which is perfectly real—that it has neither life nor thought, but stands immutable in solemn aloofness, devoid of intelligence?
>
> THEAETETUS: That, sir, would be a strange doctrine to accept.
>
> STRANGER: But can we say that it has intelligence (νοῦς) without having life (ζωή)?
>
> THEAETETUS: Surely not.[3]

Some Middle Platonist exegete, we must suppose—probably subsequent to Plutarch, or we would surely have heard some intimation of this from him—

1 See on this e.g. Hadot 1960.

2 As attested by Porphyry in *Vita Plotini*, ch. 16.

3 Plato, *Sophist*, 248e–249a, trans. Cornford.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, THE NETHERLANDS, 2022 | DOI:10.1163/9789004501331_017
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC 4.0 license.

would seem to have derived from this passage the inspiration to postulate that the nature of the cosmic Intellect—which might be for him a first principle or, more probably, a secondary, demiurgic principle—should comprise, not only being and intellection, but also 'life' (which may be taken to include κίνησις, denoting both 'change' and—spiritual—motion). The problem is, of course, that we have no evidence of any such development in the work of any mainline Platonist or Pythagorean, only in such flowerings of the 'Platonic Underworld' as Sethian Gnostic texts or the Chaldaean Oracles.

Let us have a look at those, then, before venturing any speculations about possible Platonist authorities. If we take our start from the tractate *Allogenes*, we find the following,[4] where the Foreigner (Allogenes), in turning inward towards cognition of the Barbelo, which is the primal emanation of the First Principle,[5] is exhorted to approach the powers within it in a certain order: first, Blessedness (μακαριότης), then Vitality (ζωότης), and lastly Essentiality (οὐσιότης), after which he will grasp the whole essence of the Barbelo.

In the *Gospel of the Egyptians*,[6] on the other hand, we learn that the Great Invisible Spirit emanated three powers, "which it emitted from its bosom in silence" and by its forethought (πρόνοια): the Father, the Mother, and the Son, each of which then generates an ogdoad of aeons. This whole realm (which is initially termed Doxomedôn-Domedôn) is referred to as Barbelo just below,[7]—or at least Barbelo is portrayed as taking a controlling interest in it.

Lastly, in *Zostrianos*,[8] the Barbelo is presented as the source of three basic powers, Essentiality, Blessedness and Life—the same triad as in *Allogenes*, though in a different, *descending* order. We may note here the oddity of presenting what is the 'lowest' of the three Powers (though listed here first or second), not as Intellect or Intellectuality (νοῦς, νοότης), but rather as Blessedness. The reason for this is not clear, but the Gnostic authors may be shying away from Intellect as a title for the third power as being too 'secular', or even Platonist, while 'blessedness' could be viewed as the consequence of a perfect divine self-consciousness. It is certainly not uncommon in later Platonism to characterise the state of the realm of Intellect as enjoying μακαριότης, thus assimilating it to the 'blessedness' of the life of the Homeric gods on Olympus (e.g. Plotinus,

4 *Allogenes*, 59. 1–37.

5 The etymology of this entity is quite obscure, but it may be a garbled version of a Late Egyptian (Coptic) word *berber*, meaning 'boiling over', or 'overflow', combined with the ending *ô*, meaning 'great'. This would at any rate suit its situation.

6 *Gospel of the Egyptians*, 4. 51. 15–52. 24.

7 *Gospel of the Egyptians*, 4. 54.20.

8 *Zostrianos*, 14. 1ff.

Enneads, III 5. 9, 39—associated, interestingly, with the presence of ζωή; Proclus, *Theologia Platonica* III 22, 6). At any rate, μακαριότης may be taken here to fill the role of νοῦς as the third element in the Sethian Gnostic triad.[9]

If we turn, on the other hand, to the Chaldaean Oracles, another salient feature of the 'Platonic Underworld', which are the product of that interesting late second-century figure, Julian the Theurgist (albeit with some help from the Gods of Chaldaea), we find once again a divine triad, identified as 'Father', 'Potency' (δύναμις), and 'Intellect' (νοῦς), but this time emanating directly from the First Principle in the Chaldaean system, which is the Father, with whom the other two entities are, broadly, co-ordinate, and remain closely connected. We have a number of references to this, from various perspectives. In Fr. 3 Des Places, for a start, we find the following utterance (quoted by Michael Psellus),[10] referring to a moment of transcendence on the part of the Father:

> ὁ πατὴρ ἥρπασσεν ἑαυτὸν,
> οὐδ᾽ ἐν ἑῇ δυνάμει νοερᾷ κλείσας ἴδιον πῦρ.
>
> The Father snatched himself away,
> No longer enclosing his proper fire within his intellectual potency.

More normally, however, the Father holds his Potency close to him, while distancing himself somewhat from his Intellect, as described in Fr. 4, quoted by Proclus (*In Alcibiadem*, 84, 12–14), with the comment: "For everywhere potency has been allotted the middle place: among the intelligibles, it unites the Father and the Intellect":

> ἡ μὲν γὰρ δύναμις σὺν ἐκείνῳ, νοῦς δ᾽ ἀπ᾽ ἐκείνου.
>
> For his Potency is with him, but Intellect stands away from him.

---

9 A further very odd detail may be noted here, though the passage will be discussed in greater detail below. The fourth century Christian Platonist Marius Victorinus, in his treatise *Adversus Arium* (I 52, 1–10), in presenting the noetic triad (which he employs as a means of elucidating the relations between Father, Son and Holy Spirit), lists the moments of it as *existentia, vita* and *beatitudo*, this last plainly translating μακαριότης. Although Marius is fairly plainly dependent for much of his terminology on Porphyry, as argued by Pierre Hadot (Hadot 1968), this detail, for which there is no evidence in Porphyry (though Porphyry was well acquainted with the treatises of *Zostrianos* and *Allogenes*), may well betoken some familiarity on Marius' part with Gnostic sources, as argued for by Michel Tardieu (Tardieu 1996).

10 In *Patrologia Graeca* 122, 1144a8–9.

While I do not see that this ἀπ' implies any great degree of separation between the Father and his Intellect, it is notable that the third element of the triad is seen as more distinct from the first than is the second. This impression is reinforced by a number of other fragments (5, 7), in which the Father is portrayed as in some way delegating the task of creation to Intellect. In Fr. 5, from Proclus' *Timaeus Commentary* (II 57. 30–58.3), we find the following:

> Οὐ γὰρ ἐς ὕλην
> πῦρ ἐπέκεινα τὸ πρῶτον ἐὴν δὐναμιν κατακλείει
> ἔργοις ἀλλὰ νοῷ· νοῦ γὰρ νόος ἐστιν ὁ κόσμου
> τεχνίτης πυρίου.
>
> For the primal transcendent Fire does not enfold its own power into matter by actions, but by intellect. For intellect sprung from fiery[11] intellect is the craftsman of the world.

The distinction here made between the 'fiery νοῦς', who is to be taken as identical with the Father—or rather, perhaps, as the whole paternal triad—and a secondary νοῦς, who is the immediate creator of the universe, brings the Chaldaean metaphysical system interestingly close to that of Numenius, who would be Julian's older contemporary.

In Fr. 7,[12] the distinction is made even clearer: "For the Father brought all things to completion, and handed them over to the Second Intellect (νοῦς δεύτερος), which you, the whole race of men, call the first." This nice piece of Chaldaean one-upmanship could be seen as directed, not just at the general run of humans, but also at the majority of Platonist philosophers, who would postulate a supreme demiurgic Intellect, with no further principle above it.

For the Pythagoreanizing Platonist philosopher Numenius, however, there is precisely such a higher Intellect, who delegates the business of creation to a secondary Intellect, and he is prepared to attribute this insight to Plato himself. At any rate, at Fr. 17 Des Places, taken by Eusebius from Book VI of Numenius' treatise *On the Good*, we find the following, where Numenius actually portrays Plato as addressing the general run of mortals in very much the same terms as do the gods of Chaldaea:

---

11 I take πυρίου here, despite the word order, to refer back to νοῦ, not to κόσμου, as against the translations of Des Places and Majercik, for example, as the reference here is not to the creation of the empyrean, but rather to that of the physical cosmos.

12 Quoted by Psellus (in *Patrologia Graeca* 122, 1140c10–11).

> Since Plato knew that among men the Demiurge is the only divinity recognized, whereas the Primal Intellect, which is called 'Being in itself', is completely unknown to them, for this reason he spoke to them, as it were, as follows: 'O mortals, that Intellect which you have in mind is not the first, but there is another Intellect prior to this one, who is more senior and more divine (πρεσβύτερος καὶ θειότερος)'.

The question of who—the Gods or Numenius—is the earlier is a vexed one,[13] but I would tend towards Numenius.[14] If that be accepted, we may be a step nearer to identifying the Platonist source of the application of the triad discerned in *Sophist* 248E to the first principle, though unfortunately there is no trace of such a formulation in Numenius' surviving fragments. In the search for a Platonist origin of this doctrine, though, he seems to constitute the best bet,[15] especially since he is agreed to be a major source for the philosophy of both Plotinus and Porphyry, despite their firm rejection of his rather radical metaphysical dualism, and their elevation of their first principle to a status above any form of intellection. In our pursuit of the development of the doctrine of the noetic triad, therefore, it is to Porphyry that we may now turn.

The concept of a noetic triad was not unknown to Plotinus, as we can see from various passages in his works (e.g. *Enneads* V 4, 2; V 5, 1; V 6, 6; VI 6, 8),[16] but he was not inclined, for whatever reason, to adopt it into his philosophical system in any formal way, though he certainly makes use of it informally. With his pupil Porphyry, however, it comes into its own as a significant metaphysical formulation, as indeed it continued to be for all later Platonists. Porphyry himself, though, hews much closer to the Chaldaean version of the triad, and in particular, the relation of the Father to the other two members, than any of his successors, with interesting and distinctive results, as we shall see.

We had best start with a rather summary report from Damascius,[17] where in the course of contrasting the elaboration of the metaphysical system of Por-

13 E.R. Dodds favours the Gods; A.-J. Festugière and Jan Waszink would plump rather for Numenius. Cf. Dodds 1960; Festugière 1951; Waszink 1966.

14 I grant to Dodds that such pompous addresses to humanity are more suited to the Gods, but Numenius, I think, is a man quite capable of bombast on his own account. Dodds 1960, p. 11.

15 Other possibilities would be Atticus, Severus or Harpocration of Argos, but we know much less about any of them, unfortunately, than we do about Numenius.

16 On this subject, see Hadot 1960, p. 107–157.

17 Damascius, *De Principiis*, ch. 43, I 86, 8–15.

phyry with that of Iamblichus, he tells us that, for Porphyry, "the single first principle of all things is the Father of the noetic triad" (τὴν μίαν τῶν πάντων ἀρχὴν εἶναι τὸν πατέρα τῆς νοητῆς τριάδος), and there is no entity superior to this. In case we might be tempted to suppose that Damascius is distorting the situation here in order to set up a rhetorical contrast with Iamblichus (whom he portrays as postulating not one, but two 'Ones' superior to the intelligible realm), we find the same allegation directed against Porphyry (though without explicit attribution) by Proclus in his *Parmenides Commentary*,[18] at the same time introducing into the mix another key Platonic text in this connection, over and above *Soph*. 248E, that is to say, the first two hypotheses of the second part of the *Parmenides*, and specifically the beginning of the second hypothesis (142B):

> We shall therefore be very far from making the primal god the summit of the intelligible world, as I observe to be the practice of *some leading authorities on divine matters*, and making the Father of that realm the same as the cause of all things. For this entity is a participated henad. After all, he is called an 'intelligible father', and the summit of the intelligible world, and even if he is the principle of coherence for the whole intelligible world, yet it is as its *father* that he is so. The primal god who is celebrated in the First Hypothesis is not even a father, but is actually superior to all paternal divinity. The former entity is set over against his 'power' and his 'intellect', of whom he is said to be the father, and with those it makes up a single triad, whereas the truly primal god transcends all contrast and relationship with anything, so that *a fortiori* it is not an intelligible father. (my trans.)

There can be no doubt, I think, that Porphyry is the subject of this criticism, since no one else fills the bill. The issue, however, now becomes the interesting one of the relationship of the 'One' of the first hypothesis to the 'One-Being' which is the subject of the second. For Plotinus, and for all other Platonists after him except Porphyry, the subject of the two hypotheses are the (supra-essential and supreme) One and the cosmic Intellect (as 'One-Being') respectively. Only Porphyry, it seems, chooses to take the subject-matters as referring to the same entity under two different aspects: the first hypothesis, with its accumulation of negations, refers to the One 'in itself', in its transcendent and ineffable aspect; but the second, with its adducing of 'being' and consequent accretion of posi-

18 Proclus, *In Platonis Parmenidem*, 1070, 15 ff.

tive features, represents, not primarily Intellect, but rather the One in its positive, world-creative aspect, which subsumes into itself both 'Life' or 'Potency', and Being/Intellect—and that is why it is also the Father of the noetic triad.

Porphyry does, after all, in many passages scattered throughout his surviving works,[19] recognise the Plotinian doctrine of the supreme principle being a One above Being and Intellect—as indeed befits the faithful disciple of Plotinus and editor of the *Enneads*—but he was also plainly concerned with what one might term 'the other half' of Plotinus' concept of the One, the One as 'potency' (δύναμις) and 'fount' (πηγή) of all creation, and the precise mechanism of this cosmogonic process. The problem of reconciling this aspect of the One with its total transcendence and 'otherness', which Plotinus leaves largely unaddressed, resolved itself for him into the question of the true relationship between the 'ones' of the first and second hypotheses of the *Parmenides*.

We may discern his hand, I think, lurking beneath a testimony preserved, once again, by Damascius, in a later part of the *De Principiis*,[20] as to the exegesis provided by Syrianus and Proclus of the opening line of the Second Hypothesis of the *Parmenides* (142b5–6: "If One *is*, is it possible for it to be, and not participate in being?" ἕν εἰ ἔστιν, ἆρα οἷόν τε αὐτὸ εἶναι μέν, οὐσίας δὲ μὴ μετέχειν). What Damascius tells us is this: the One which is the subject of the Second Hypothesis is not, according to this line of exegesis, the One in its pure state (αὐτὸ τὸ μόνον ἕν), but rather 'the unified' (τὸ ἡνωμένον), which was the later Neoplatonist term for the lowest element of the henadic realm, the product of Limit and Unlimitedness, which also serves as the presiding monad of the intelligible world. This entity is a sort of 'one', but it is not the real thing. Nevertheless, it can be termed 'One', by contrast with Being, with which it forms a relationship (σχέσις). This One, Being, and the relationship between them, Syrianus and Proclus discern as forming a triad, the first triad of the intelligible realm. The σχέσις can be viewed as a δύναμις, and thus the 'second person', so to speak, of a Chaldaean-type trinity, while Being can be taken as filling the role of Intellect (νοῦς).

Now it seems to me not improbable that Syrianus and Proclus did not conjure up this triad out of nothing. I would suggest, in fact, that they found

19 E.g. Porphyry, *Sent.* 43, the whole of which is devoted to demonstrating that *Nous* cannot be the first principle, because it is multiple and requires a unity prior to it; or S*ent.* 10, 12 and 25, where the ἐπέκεινα (τοῦ νοῦ) is clearly distinguished from *Nous*, in just the way Plotinus would distinguish the One from it. Various fragments of the *Philosophic History*, also, dealing with the doctrine of Plato (Frs. 220–223 Smith), fully recognise a transcendent One superior to Intellect.

20 Damascius, *De Principiis*, ch. 48, II 17. 3 ff.

already in place in the exegesis of the dialogue by Porphyry. What they would not have approved of, however, in this would be the doctrine that the 'One' which is the subject of the Second Hypothesis, and which is the first element, or 'Father' of the triad that seems to emerge from this passage, is not essentially different from the One which is the subject of the negations of the First Hypothesis, but rather is a representation of it in its outward-flowing, creative aspect.

With this conjecture in mind, then, let us turn to a consideration of certain passages of the (still officially anonymous) *Parmenides Commentary*—which, however, I am persuaded, on the basis of both philosophical and linguistic considerations, merits attribution to Porphyry, as was first proposed by Pierre Hadot.[21] What we find here, in Frs. 5–6 (ss. XI–XIV Hadot), along with many references to a supreme principle which is a One, is a number of most interesting formulations concerning its relations with what follows it.

First of all, let us take Fr. 5, which seems to concern the beginning of the Second Hypothesis, which we have just been considering. When the fragment begins, Porphyry is making the point that, when One is brought into relation with Being, we must recognise that neither One nor Being can retain their 'pure' form (τὸ ἀκραιφνές), but each is, in a way, 'contaminated' (συνηλλοιωται) by the other.[22] What we find here is the interesting argument that each element even of a logical definition, like 'animal' and 'rational', experiences a sort of 'contamination' when brought into union with the other, sc. to form the definition of 'man'; that is to say, a *rational* animal is no longer an animal like any other, and an *embodied* rational entity becomes thereby differentiated from all other rational entities, when combined in the definition of 'man'; and such is the case with 'one' and 'being', when brought into combination with one another. This secondary One, then, both is and is not the same as the 'pure' One. The text continues:

21 I am not persuaded by the gallant effort of Gerald Bechtle (Bechtle 1999) to grant it a pre-Plotinian, Middle Platonic provenance—despite having approved the doctoral thesis behind it, as external examiner! There are just too many tell-tale linguistic details, as well as the not-incompatible doctrinal content, which link it to Porphyry.

22 A form of this argument in fact turns up in Damascius, *De Principiis*, I 35, 108. 14–15 Westerink-Combès, in the course of his discussion of the possibility of procession from the One, using the term terms ἀκραιφνές and συναλλοιόω. Both these key terms are in fact well attested in Porphyry's surviving works, ἀκραιφνής occurring fully seven times, and συναλλοιόω in Porphyry, *Symmikta Zetemata* 45.

> But since it is from that, it is on the one hand certainly One, too; but because it is not that, this whole thing is One-Being, whereas that is One alone. For how could One change into One unless the One were pure (ἀκραιφνές) One, and the other not pure? For this reason, the latter both is and is not that (sc. the first One) at the same time, because that which comes after something and is derived from something is, in a way, that from which and after which it is, and it is also something else, which is not only that from which it is, but may also be seen as possessing the contrary attributes. And so, in this case, that is One alone, but this is One-All; and that is a One without being (ἀνούσιον), but this is a One endowed with being (ἐνούσιον);[23] and being endowed with being and being 'essentialized' (ὐσιῶσθαι)[24] are what Plato means by saying that it 'participates in being' (142b6); not, we may note, postulating Being and then saying that *Being* participates in Being, but postulating One, but a One that is essentialized—he says that *that* participates in Being.[25]

The argument goes on some way longer—Porphyry is a man who likes to drive a point home at some length—but we may pass on to Frag. 6. Despite the emphasis on *participation*, we may note, we have not so far found any mention of a noetic *triad*, in which this participation would constitute a middle term. However, if we turn to the sixth and final fragment of the *Commentary*, this deficiency is to some extent rectified. This passage seems to be part of an exegesis of *Parmenides* 143a3–9, where the subject is the postulation of a third concept, 'otherness' (τὸ ἕτερον), by means of which we will be able to grasp the *difference* between One and Being—this postulation of a third entity in turn leading to the generation of the number series, and so of the whole ordered universe.

Porphyry, when we join him, is engaged on a discussion of the need for a third factor, even in the case of a self-thinking intellect (borrowing here, perhaps, some inspiration from Plotinus' speculations in *Enneads* V 3), in virtue of which one can make the distinction between the thinking and the thought ele-

23 This pair of adjectives, we may note, is found nowhere else in extant Greek literature, but only in the *Adversus Arium* of Marius Victorinus (I 50. 24–25), a work imbued with Porphyrian metaphysics.

24 This rare term, it may be noted, is also found at Porphyry, *Sent.* 39, 8; 41, 2, 3, 8; and *In Cat.* 99, 7 Busse.

25 *In Parmenidem* XI 29-XII 10 (my trans.).

ment within such an intellect. He then (XIII 23 ff.) adduces Aristotle's concept of the 'common sense' (κοινὴ αἴσθησις) as a means of distinguishing the state of the various particular senses. From that he turns back to the topic at hand, which is the problem of differentiating between One and Being, and indeed between the One in its purity and the One that is in conjunction with Being. It is this latter One, through being 'contaminated' with Being, that generates a triad of Existence, Life and Intelligence which is the subject of the Second Hypothesis:

> And so, through being one and simple, 'this itself' (143a9) nevertheless differs from itself in activity and existence (καὶ ὑπάρξει), and it is thus one and simple (ἁπλοῦν) in one aspect, but differs from itself in another, for that which differs from the One is not one, and that which differs from the simple is not simple. Thus it is one and simple according to its first aspect (*idea*)—that is, according to the aspect of the 'this itself', taken in relation to itself: potency (δύναμις), or whatever we are to call it, merely for the sake of identification, ineffable and inapprehensible as it is, but not one and not simple on the level of existence and life and intelligence (κατὰ τήν ὕπαρξιν καὶ ζωὴν καὶ τήν νόησιν).

—that is to say, in its role as Father of the noetic triad. Porphyry now goes on to set out in more detail the respective functions of the three elements of this triad:

> Both the element that thinks and that which is thought enjoy existence, but the thinking element, if intellect passes from existence to the thinking element in order to return to the intelligible and to see itself, is in life.[26] For this reason, on the level of life, intellect is undetermined (ἀόριστος). And whereas all are activities (ἐνέργειαι), an activity on the level of existence is an activity at rest (ἑστῶσα), an activity on the level of thinking is an activity turning towards itself, and one on the level of life is an activity descending (ἐκνεύσασα) from existence. And in this aspect it is at the same time at rest and in motion (145e7–146a8), is in itself and in another (145b6–e6), is a whole and has parts (144e8–145a4), and is the same and is different (146a9–147b8); but in that aspect that is purely and simply one,

26 Or perhaps, 'in the mode of vitality'? Porphyry uses the simple dative here.

> and, as it were, firstly and really one, it is neither at rest nor in motion (138b8–139b4), neither the same nor different (139b5–e6), neither in itself nor in another (138a2–b7).[27]

The text tails off just after this, but we have enough here to derive a pretty good idea of what Porphyry's position was. The subject of the First Hypothesis is the One 'in itself', representing the utterly transcendent negative aspect of the Plotinian One. The subject of the Second Hypothesis, however, is not simply, as it was for Plotinus, and all Platonists after Porphyry, Intellect, but rather the One in its positive, emanative aspect, which unfolds itself into a triad through uniting with Being, this triad being expressed, in terms of Chaldaean theology, as Father, Potency or Life, and Intellect. Pure Being, thought of independently of its being joined with One-ness, must be regarded as something indefinite (ἀόριστος)—in fact, the Indefinite Dyad of the Pythagorean tradition;[28] after joining with the One, it becomes Intellect, even as the very process of joining, the σχέσις, becomes Potency or Life.

This, then, is the position that the concept of the noetic triad has attained in the philosophy of Porphyry, which may be regarded as the last stage of its 'pre-history' in the later Platonist system. A word might be said in conclusion, however, of the manifestations of the Porphyrian scheme that appear in the fourth-century Roman Christian philosopher Marius Victorinus (fl. 354), on the one hand, and the (more or less contemporary) Cappadocian Christian theologian Gregory of Nazianzus (329–390), in either case in the interest of elucidating the relations between the persons of the Christian Trinity, for which purpose Porphyry's version of the noetic triad is useful in a way that later Platonist versions are not, simply because Porphyry relates the triad to the First Principle.

First of all, Marius, at *Adversus Arium* I 42, 1–15 (as mentioned above in n. 4), makes the following statement about the nature of God:

> God is the potency (*potentia*) of those three powers, existence, life, and blessedness—that is, what it is to be existent, what it is to be living, and what it is to intelligize (*quod est esse, quod vivere, quod intellegere*).[29] That each of these three should be in all is evident; and that Being is first, and

27 *In Parmenidem* XIV 4–34 (my trans.).

28 Of which, indeed, there are some intimations in Plotinus, e.g. *Enneads* V 1. 5, 7–9.

29 This is an interesting formulation, doubtless borrowed from his Greek source.

> that this first being, just in so far as it is being, is life and intellect, though without any unification, but simply, in a state of simplicity, that also in demonstrably evident. (my trans.)

It is surely evident where Marius is coming from here, and we can observe in this how useful Porphyry's formulation of the role of the noetic triad can be to Christian theologians.

Another interesting example of this comes from the *Third Theological Oration* (*Oration 29*)[30] of Gregory of Nazianzus, in which he is concerned with refuting the Eunomians, who asserted a strong version of Arianism, to the effect that Son is of a quite different nature to the Father (not even 'like' him!). Eunomius is thus, if anything, reflecting Middle Platonist doctrine about the distinction between the first and second gods—transcendent First Principle and Demiurge. Gregory, in turn, seems, in countering him, to be making use—if somewhat creative use—of the Porphyrian doctrine of the relationship between the Father, his Power, and his Intellect.

In ch. 2 of the *Oration*, Gregory begins his exposition with a striking phrase: "For this reason, (God), initially a monad, and moving into a dyad, comes to a stand as a triad (μονὰς ἀπ᾽ ἀρχῆς, εἰς δυάδα κινηθεῖσα, μεχρὶ τρίαδος ἔστη)". He goes on to gloss this remarkable statement by saying, "that is, on our terms, the Father, the Son and the Holy Spirit." This in turn would be troublesome, if this order were taken strictly, since it is properly the Holy Spirit that should be the dyadic, processive element in the triad, but this in fact it turns out to be just below, where the Monad is described as 'Sire' (γεννήτωρ) of the Son, but 'sender-forth' (προβολεύς) of the Holy Spirit.

What we have here, then, is the Plotinian-Porphyrian process of Rest, Procession and Return (μονή, πρόοδος, ἐπιστροφή)—widely adopted, in fact, by all the Cappadocian Fathers—applied to the relationship between the three 'moments' within the noetic triad: the Son, as Νοῦς, brings the indefinite, 'dyadic' procession of Potency (the Holy Spirit) to a halt by reverting on its source, which, by virtue of being reverted upon, becomes the Father. Gregory is particularly insistent, in view of his opposition to the Eunomians, that Son-ship (and indeed Spirit-ship) involves no inferiority, temporal or otherwise.[31]

The only aspect in which he seeks to distance himself from the Neoplatonic tradition is in the matter of the *intentionality* of this process of 'outflowing' from the Father. "I will not venture," he says, "to speak of an 'overflowing of goodness'

30 I use the edition, *The Five Theological Orations of Gregory of Nazianzus*, by A.J. Mason, Cambridge, 1899.

31 Cf. also *Theological Orations* v 9–10, where this same point is emphasised.

(ὑπέρχυσις ἀγαθότητος), which one of the Greek philosophers has dared to talk of, like a mixing-bowl (κρατήρ) overflowing, stating this quite clearly in these terms where he is speaking of the first and second Cause,"[32] making an explicit reference here, as Henry and Schwyzer have discerned (ad loc.) to Plotinus, *Enn.* V 2. 1, where Plotinus precisely talks of the One 'overflowing', without imputing any intentionality to this process.[33] Gregory repudiates the *automatic* aspect of this outpouring, as being improper for the personal God of Christianity, at the same time distancing himself prudently from his Platonist sources.

Plotinian metaphysics, then, as filtered through Porphyry's interpretation of it, seems to provide the basis for the philosophical Christian doctrine of the Trinity from Gregory on, since Gregory's formulation seems to have become authoritative, at least in the Eastern Church. Such men as John of Damascus, John of Scythopolis and Maximus the Confessor would appear merely to build on Gregory in this area, Maximus seeing the triad of οὐσία, δύναμις and ἐνέργεια manifested everywhere in the intelligible world.[34]

Lastly, the extensive use by Dionysius the Ps.-Areopagite of triadic formulations to characterise the 'positive aspect' of God, in the *Divine Names*, esp. chapters 2 and 5–7, is probably to be derived immediately from his study of the Cappadocian Fathers, but may be seen as going back ultimately to Porphyry.[35]

Bibliography

Primary Sources

Anonymous: *The Anonymous Commentary on Plato's* Parmenides, ed. G. Bechtle, Bern / Stuttgart / Vienna, Paul Haupt, 1999.

The Chaldean Oracles: Text, Translation and Commentary, ed. R. Majercik, Leiden, Brill, 1989; *Oracles Chaldaïques*, ed. É. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1971.

Damascius, *De principiis*, ed. C.É. Ruelle, in *Damascii successoris dubitationes et solutions*, vols. 1 & 2, Paris, Klincksieck, 1889–1899.

Damascius, *Traité des Premiers Principes*, 3 vol., texte établi, traduit et annoté, L.G. Westerink, J. Combès, Paris, Les Belles Lettres, 1986–1991.

32 Mason 1899, p. 76, 1.

33 It is interesting, by the way, that Marius also quotes from *Enneads* V 2, 1, though in a different context, at *Adversus Arium* IV 22. 8. This little tractate [11], a sort of appendix to V 1 [10], seems to have attracted the attention of Christian intellectuals.

34 See I.P. Sheldon-Williams's useful chapter on Maximus in *The Cambridge History of Later Greek and Early Mediaeval Philosophy*, p. 492–505.

35 See on this Wear, Dillon 2007, ch. 3: "God as Trinity in *The Divine Names*".

Gregory of Nazianzus, *The Five Theological Orations of Gregory Nazianzus*, ed. and tr. A.J. Mason, Cambridge, Cambridge University Press, 1899.

Marius Victorinus, *Adversus Arium*, in *Marii Victorini Opera. I, Opera Theologica*, ed. P. Henry, P. Hadot, Vienna, Hoelder / Picher / Tempsky, 1971.

Michael Psellus, *Opera*, ed. J.P. Migne (Patrologia Graeca 122), Paris, 1889.

Nag Hammadi, *The Gospel of the Egyptians*: in *Nag Hammadi codices III, 2 and IV, 2: The Gospel of the Egyptians* (*The Holy Book of the Great Invisible Spirit*), ed. A. Böhlig, F. Wisse, P. Labib, Leiden, Brill, 1975.

Nag Hammadi, *Nag Hammadi Codex VIII*, ed. J. Sieber, Leiden, Brill, 1991.

Nag Hammadi, *Allogenes*: in J.D. Turner (with O.S. Wintermute), "NHC XI, *3*: Allogenes", *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*, ed. C.W. Hendrick: Leiden, Brill, 1990, p. 192–267.

Plato, *Sophist*: in *Plato's Theory of Knowledge: the* Theaetetus *and* Sophist *of Plato*, tr. F. Cornford, London, Routledge / Kegan Paul, 1967.

Plotinus, *Enneads*, ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer, Leiden, Brill, 1951–1973.

Porphyry, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, in *Porphyrii Isagoge, et in Aristotelis Categorias Commentarium*, ed. A. Busse, Berlin, Reimer, 1887.

Porphyry, *Vita Plotini*, in *Plotini opera*, ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer, vol. I, Leiden, Brill, 1951, p. 1–41.

Porphyry, *Symmikta Zetemata*, ed. H. Dörrie (*Zetemata* 20), Munich, C.H. Beck, 1959.

Porphyry, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, ed. E. Lamberz, Leipzig, Teubner, 1975.

Porphyry, *Fragmenta*, ed. A. Smith, Stuttgart / Leipzig, Teubner, 1993.

Proclus, *In Platonis Parmenidem*, in *Proclii Philosophi Platonici opera inedita*, ed. V. Cousin, Paris, Minerva, 1864.

Secondary Sources

Dodds, E.R. (1960), "Numenius and Ammonius", in *Entretiens sur l'antiquité classique V: Les sources de Plotin*. Genève, Fondation Hardt, p. 3–61.

Festugiére, A.-J. (1951), "La réligion grecque à l'époque romaine", in *Revue des études grecques* 64, p. 372–393.

Hadot, P. (1960), "Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin", in *Entretiens sur l'antiquité classique V: Les sources de Plotin*, Genève, Fondation Hardt, p. 107–157.

Hadot, P. (1966), "La métaphysique de Porphyre", in *Entretiens sur l'antiquité classique* XII, Genève, Fondation Hardt, p. 127–163.

Hadot, P. (1968), *Porphyre et Victorinus*, 2 vols. Paris, Etudes Augustiniennes.

Henry, P. (1950), "The *Adversus Arium* of Marius Victorinus: the First Systematic Exposition of the Christian Doctrine of the Trinity", *Journal of Theological Studies*, n.s. Vol. 1, p. 42–55.

Sheldon-Williams, I.P. (1967), "Maximus the Confessor", in *The Cambridge History of Later Greek and Early Mediaeval Philosophy*, A.H. Armstrong (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, p. 492–505.

Tardieu, M. (1996), "Recherches sur la formation de l'*Apocalypse de Zostriane* et les sources de Marius Victorinus", *Res Orientales* 9, Paris, Vrin.

Waszink, J. (1966), "Porphyrios und Numenios", in *Entretiens sur l'antiquité classique* XII, Genève, Fondation Hardt, p. 35–78.

Wear, S.K., Dillon, J. (2007), *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition*, Aldershot, Ashgate.

CHAPTER 16

Some Overlooked Sources of the *Elements of Theology*: The Noetic Triad, *Epistrophé*, *Apokatastasis*, Bodies, God "All in All" and the Possible Reception of Origenian Themes

Ilaria Ramelli
Catholic University of Sacred Heart, Milano / Durham University

1 The Noetic Triad in Proclus and Its Sources

Proclus developed a system of Triads, in which he expanded the Plotinian protological Triad (One-Nous-Soul) through the Noetic Triad (Being-Life-Nous, which will be analysed below and paralleled with a similar triad in Origen) as a development of Plotinus' second hypostasis (Nous). Proclus was also aware of the parallel Neoplatonic Triad Being-Power-Activity (*ousia*, *dynamis*, *energeia*), which was also found in Christian Platonists such as Gregory of Nyssa, who was in turn impacted by both Origen and Iamblichus. The latter indeed introduced this triad into Platonism.[1]

The general hierarchy that Proclus indicates in the *Elements of Theology* 20 is the same as Plotinus': One, Intellect, Soul, and body. Within this arrangement, every order begins with a monad (μονάς) and continues with the multiplicity: after the One (ἕν) there come the henads (ἑνάδες), after the Intellect the intellects, after the Soul souls, and after Nature a plurality of natures (*Elements of Theology* 21). Origen had called God μονὰς καὶ ἑνάς and Rufinus in his translation of Περὶ ἀρχῶν retained the Greek term.[2] Just before Proclus, his teacher Syrianus described the gods as μονάδες καὶ ἑνάδες (*In Metaphysica* 183.24). Proclus ascribes to someone "venerable to us", that is, again, Syrianus, the doctrine that "every god, qua god, is a henad" (πᾶς θεός, καθὸ θεός, ἑνάς ἐστιν, *In Parmenidem* 1066.16). Like Iamblichus, and like Origen, Proclus describes God as ἁπλῶς ἕν, "absolutely and simply One", and ἁπλοῦν, "simple" (*Elements of Theology* 127; cf. also 1, 6 and 26), as well as timeless and strictly eternal. Proclus, unlike Origen, is

1 As I argued in Ramelli forthcoming—a. On Proclus' thought see, e.g. Chlup 2012.
2 Discussion in Ramelli 2012a.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, THE NETHERLANDS, 2022 | DOI:10.1163/9789004501331_018
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC 4.0 license.

no Christian or Jewish monotheist, but a henotheist or polylatric monotheist,[3] so he does not postulate a single henad, but many henads, which are gods (*Elements of Theology* 114: "Every god is a self-complete henad [ἑνὰς αὐτοτελής], and every self-complete henad is a god"). Origen depicted God both as the supreme Being (οὐσία) and the supreme Intellect (νοῦς) and as above being (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) and above intellect (ἐπέκεινα τοῦ νοῦ), as we shall see in connection with Proclus' criticism of his protology. Proclus in the *Elements of Theology* 115 states that every god is above being and above intellect, ὑπερούσιος and ὑπέρνους. This explains his protological criticism of Origen, analysed below.

Like Origen, who in turn took over Numenius' notion of αὐτοαγαθόν and Plato's Good as supreme principle,[4] Proclus in his *Elements of Theology* identifies the divinity with the first Good, which is not good by participation, but per se, and all that is good participates in it. "All that in any way participates in the Good is subordinate to the primal Good [τὸ πρώτως ἀγαθόν], which is nothing else but Good [μηδέν ἐστιν ἄλλο ἢ ἀγαθόν]", the "absolute Good," τὸ ἁπλῶς ἀγαθόν (*Elements of Theology* 8; cf. 115: τἀγαθὸν καὶ τὸ πρῶτον). Indeed, "every divine being has goodness as its substance" (πᾶν τὸ θεῖον ὕπαρξιν ἔχει τὴν ἀγατόθητα, *Elements of Theology* 121). Against all metaphysical dualism, Proclus embraces a rigorous monism, positing one single ἀρχή or αἰτία of all and identifying it with the Good and the One (*Elements of Theology* 11–13). The identification of the One with the Good seems to have been part and parcel of Plato's unwritten doctrines.[5] Origen in Περὶ ἀρχῶν had posited God the Trinity as the first ἀρχή[6] and had identified it with the supreme Good and the One (the Father simply One, the Son "all as One").[7]

Proclus maintains, like Origen, that the first principle or ἀρχή is creative because of its goodness: "due to its goodness [διὰ τὴν ἀγατόθητα τὴν ἑαυτῆς] it is constitutive of all beings in a unitary act [πάντων ἐστὶν ἑνιαίως ὑποστατικὴ

3 Instead of polytheism here, I speak of 'henotheism' (or 'polylatric monotheism', a definition coined by Rainer Hirsch-Luipold for Plutarch, esp. *On Isis and Osiris* 377E–378A) within 'paganism', especially philosophy. See Frede 1999 and the whole book; Edwards 2004; Hirsch-Luipold 2009, with my review in Ramelli 2011a; Ramelli 2014a; Mitchell, van Nuffelen 2010; Pouderon, Usacheva 2017, especially Anders Jacobsen's contribution, who calls 'pagan' henotheism 'inclusive monotheism', and Ramelli 2018a. For the competition between 'polytheism' and 'monotheism' in late antiquity see North 2017. See Rüpke 2018.

4 See Ramelli 2009a; and a further work in preparation.

5 So, at least, according to Aristoxenus (*Harmonica Elementa*, p. 30 = 327A) and Aristotle, who, however, does not mention Plato but attributes this doctrine to "some": "Some maintain that the One itself is the Good itself" (οἱ μέν φασιν αὐτὸ τὸ ἓν τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι, *Metaphysics* XIV, 4, 1091b 13).

6 Ramelli 2009a and further in Ramelli, "Hypostasis" (2012).

7 Examined in Ramelli forthcoming-b.

τῶν ὄντων]" (*Elements of Theology* 25). The productive principle in the divine is called paternal, πατρικόν and πρωτουργόν, and "standing in the position of the Good" (*Elements of Theology* 151). For Origen the Father, productive ἀρχή, is the Good, and the Son is the image of this goodness. Origen, and all the pro-Nicene and anti-"Arian", distinguished between the eternal generation of the Son from the Father and the creation of the world by God (when the Forms-Ideas-Logoi in the eternal mind of God, who is Christ-Logos-Wisdom, became substances at a certain point).[8]

It is remarkable that a distinction between generation as a Father and creation, in respect to God, is drawn by Proclus in the *Elements of Theology* 157: "It is the function of every paternal cause [πατρικὸν αἴτιον] to bestow the being [εἶναι] on all things and originate the existence of all beings, whereas it is the function of all demiurgic cause [τὸ δημιουργικόν] to preside over the bestowal of forms [εἰδοποιΐα] upon composite things [...] the demiurgic advances the creative office into plurality, while the other, without departing from unity, originates the processive orders of existing things. One creates forms [εἰδοποιόν], the other being [οὐσιοποιόν] [...] Being more universal and more causative, the paternal kind transcends [ἐστιν ἐπέκεινα] the demiurgic, just as being transcends form." Origen called the paternal cause God the Father, and the demiurgic cause Christ-Logos-Wisdom, the former the originator of all beings and the latter the creator through the Forms qua Mind of God. For Origen and Christian "Nicene" theologians, too, the intra-Trinitarian process of generation is prior to the extra-Trinitarian creation, being actually eternal; indeed the former pertains to θεολογία, the latter to οἰκονομία. In *Theologia Platonica* 5.16.276–277, Proclus observes that the paternal cause produces "by its very being" (αὐτῷ τῷ εἶναι), whereas the demiurgic cause produces "by operating", "by its activity" (τῷ ἐνεργεῖν). This is the same distinction as Origen and the Nicene Christians posited between God as Father and God as Creator. Origen however maintained that God created everything out of nothing, so that the act of creation was not only a bestowal of forms upon a preexistent matter, but a creation of matter itself, and this not out of God—being not a generation, as in the case of the Son—but out of nothing.[9]

The Forms or Ideas were postulated by Proclus, as already by Origen,[10] together with the originally Stoic seminal *logoi*, conceived as intermediaries between the Forms and the world (*In Parmenidem* 908.36: "It would be absurd

8 *Origen De principiis* 1.4.5; cf. *Commentary on John* 1.22.

9 Argument in Ramelli 2018b.

10 This point is examined in a work on Origen, in preparation, which will also point out parallels in Plotinus.

if the *logoi* had creative force, while the intelligible Forms were deprived of efficient causality"). Proclus calls the Ideas/Forms "divine" (τὰ θεῖα εἴδη, *In Parmenidem* 841.26), as Origen and some so-called Middle Platonists did, who regarded them as abiding in the Mind of God. Proclus too, indeed, makes the Intellect or divine Mind a "plurality of Forms / Ideai" in the *Elements of Theology* 177 (πλήρωμα εἰδῶν). Precisely because they are divine—or, with Origen, they are the intelligible world inside God's Logos-Wisdom—they are both paradigms and creative (παραδείγματά ἐστιν ὁμοῦ καὶ δημιουργικά).

The concern voiced by Proclus in the *Elements of Theology* 26–27, that the productive principle remains undiminished and unchanged[11] by the production of other individual substances after it (δευτέρας ὑποστάσεις) from itself, is the same as Origen's with regard to the generation of the Son from the Father, who, as he was keen to observe, remained undiminished and unchanged.[12] What is more, the very terminology of the product (in Proclus) and the Son (in Origen) as ὑπόστασις is the same. Origen was the main responsible for the meaning of ὑπόστασις as "individual substance."[13] Origen also stated that the Son is the likeness of the Father, and this is also why he is eternal: καὶ ὁμοιότης τυγχάνων τῷ Πατρί, οὐκ ἔστιν ὅτε οὐκ ἦν.[14] Likewise, Proclus remarks that the product of the procession is a hypostasis that has a likeness to the principle and owes its existence precisely to that likeness: δι᾽ ὁμοιότητος ἔχει τὴν ὑπόστασιν (*Elements of Theology* 29). The culmination of the assimilation to God will be, according to Origen, in apokatastasis, with the eventual deification or θέωσις. This, however, does not mean a confusion between God and creatures and an overcoming of God's transcendence.[15] The same distinction is drawn and kept by Proclus: "One is the perfection of the gods and another that of beings which are deified" (ἄλλη τῶν θεῶν τελειότης καὶ ἄλλη τῶν ἐκθεουμένων, *Elements of Theology* 153). This is the background against which to view the Noetic Triad in Proclus' *Elements of Theology*.

Concerning the Noetic Triad in Proclus, Christoph Helmig and Carlos Steel write:

> On the whole, Proclus' doctrine of first principles is a further development of Plotinus' innovative interpretation of Platonic philosophy. With Plotinus, Proclus recognizes three fundamental levels of reality called

11 ἀκινήτως καὶ ἀνελαττώτως, οὔτε μεταβάλλον οὔτε ἐλαττούμενον, ἀναλλοίωτον, ἀνελάττωτον.

12 Origen's concern was then taken over by Eusebius in relation to Nicaea. See Ramelli 2011b.

13 As argued in Ramelli 2012a.

14 *Apud* Athanasius, *De decretis Nicenae synodi* 27.1–2, commented on in Ramelli 2011b.

15 As argued in Ramelli 2013a.

> 'hypostases' (or self-subsistent entities): One, Intellect, and Soul. However, following a concern of his predecessor Iamblichus for greater precision in the relationship and distinction between the One and Intellect, Proclus distinguishes between the intelligible Being (*to noêton*—what is the object of intellectual intuition) and the intellective (*to noeron*—what is intelligizing), and introduces between both, as an intermediary level, the *noêton-noeron* (what is being intelligized and intelligizing). These three ontological levels thus correspond to the triad of Being, Life, and Intellect, which already play an important role in Plotinus' and Porphyry's speculations about the procession or 'emanation' of the intelligible world from the One, without, however, being hypostasized.[16]

Proclus developed Plotinus' Triad with a new Triad (the Noetic one) in between, likely under the influence of Chaldaean Triads[17] and especially of Porphyry, who already spoke of a Noetic Triad: "shall we say, following Porphyry, that the one first principle of all beings is the Father of the noetic triad?" (τὴν μίαν τῶν πάντων ἀρχὴν εἶναι τὸν πατέρα τῆς νοητῆς τριάδος, *ap*. Damascius *De Principiis* 43 = Porphyry F367 Smith).[18] This view was reported, although anonymously, already by Proclus himself, who was very well aware of Porphyry's doctrine and actually had recourse to it: "to posit the primal god as the apex of the noetic world, as I see that some leading authorities on things divine have done, and to posit the Father of that realm the same as the first principle of all beings [...] he is called the noetic Father and the apex of the noetic world, and although he is the principle of coherence for the whole noetic world, he is so qua Father" (*In Parmenidem* 1070.15–20). Porphyry was in turn probably influenced by Origen in his notion of the Triad.[19] That Proclus also was familiar with Origen's protological and metaphysical (and perhaps also anthropological) ideas is something that I suspect on the basis of many elements, some of which will be pointed out in this essay.

On the basis of his taking over and expansion of Plotinus' Triad, Proclus even criticized Origen, the fellow-disciple of Plotinus at the school of Ammonius Saccas, for failing to posit the One as the very first principle and stopping instead at the level of the Nous. Proclus mentions an 'Origen' who can be the Christian philosopher not only in the *Commentary on the Timaeus*, but also in

16 Helmig, Steel 2015.

17 Proclus, following Porphyry and Iamblichus, wrote a substantial Commentary on these Oracles (Marinus, *Vita Procli* 26). Majercik 1992; Majercik 2001.

18 See Smith 1992, esp. p. 736–741.

19 As argued by Ramelli 2012a.

Theologia Platonica 2.4, a refutation (ἀπάντησις) of the philosophers who failed to consider the One as the First Principle. Here, Proclus' criticism of Origen's protology corresponds to the Christian's protology. *Theologia Platonica* 2.4 wonders why Origen, who "received the same philosophical formation as Plotinus' from Ammonius, identified as supreme principle, not the One, like Plotinus, but "Nous[20] and first Being," rather "stopping" here and "omitting the One, which transcends every *nous* and every being." Origen "deemed Nous the highest principle, identifying it as prime Being and prime One: with this we could not agree, nor would Plato have accepted this doctrine, which has nothing of Plato's philosophy, but is full of Peripatetic innovations." For Plotinus, instead, the One transcended Nous and Being (*Enneads* 5.1.8; 5.5.6; 5.6.6, according to an interpretation of *Parmenides* 141E9–10: "the One is in no way," οὐδαμῶς ἐστι: the *Parmenides* likewise exerted a strong influence on Origen too).[21] This line was followed by Proclus and radicalised by Damascius.[22]

This is Proclus' full text in *Theologia Platonica* 2.4:

> Thus, I think that the foregoing has made it very clear that the One is the First Principle of all, and the First Cause, and all the others are inferior to the One. I personally wonder at all these exegetes of Plato, who have placed the intellective cosmos among beings, but have failed to reveal the unspeakable transcendence of the One and its existence, which transcends the whole universe, and especially at *Origen*, who received the *same philosophical education as Plotinus did* (Ὠριγένην τὸν τῷ Πλωτίνῳ τῆς αὐτῆς μετασχόντα παιδείας). For he also *stops at the level of the Nous* and the very *First Being* (εἰς τὸν νοῦν τελευτᾷ καὶ τὸ πρώτιστον ὄν), *omitting the One*, which transcends every *nous* and every being (τὸ δὲ ἓν τὸ παντὸς νοῦ καὶ παντὸς ἐπέκεινα τοῦ ὄντος ἀφίησι).
>
> *If this is in the sense* that the One 'is greater than all knowledge, all definition, and all intuition',[23] then we would not declare him to go far from agreement with Plato or with reality. *But if it is in the sense* that the One is completely inexistent and non-subsistent,[24] and the Nous is what the best/highest and the prime Being is identical with the prime One (τὸ ἄριστον ὁ νοῦς καὶ ὡς ταὐτόν ἐστι τὸ πρώτως ὂν καὶ τὸ πρώτως ἕν), then we cannot concur with him in this regard, and Plato himself would neither approve

20 This was the seat of Ideas / Forms still for Proclus; see Tempelis, Terezis 2017.

21 Argument in Ramelli 2019a.

22 d'Hoine, Martijn 2017; Napoli 2008, with Ramelli 2013b.

23 Cf. Plato, *Parmenides*, 142A1–8.

24 Cf. Plato, *Parmenides*, 141D6–142A1.

> of him, nor would he include him among his disciples. Indeed, a teaching of this kind is, in my view, very different from Plato's philosophy but is *full of the Peripatetic innovation* (τῆς Περιπατητικῆς ἀναπέπλησται καινοτομίας).
>
> Now, if you wish, let us defend Plato's doctrine briefly, not only against this philosopher, but also against all the others who have supported the same theory, and let us indicate that Plato posits the very first Cause beyond the Nous and transcending all beings, according to the interpretation of Plotinus, Porphyry, and all those who followed this philosophical line.

Proclus seems to catch somehow the ambiguity of Origen's position, between the positing of the One with an apophatic drift, or the removal of the One and stopping at the level of Nous and Being ("if it is in the sense that [...] but if it is in the sense that [...]"). However, Proclus leans towards the second solution as his own description of Origen's metaphysics, that which he criticises as far away from Plato's doctrine and rather influenced by Aristotelian ideas. Note that in the last sentence he considers (problematically) Porphyry as holding exactly the same position as Plotinus with regard to protology and metaphysics.

In the *Commentary on the Parmenides* 1.636–638, Proclus reports that "some" though that *Parmenides* was about Being and argued that Being is One. This corresponds to Origen's view according to *TP* 2.4[25] and the Christian Origen's view (see the next paragraphs). The *Parmenides'* style is "unadorned [ἀκαλλώπιστον] beauty" according to "an expert in divine matters" (*Commentary on the Parmenides* 1.645)—likely Origen, who used ἀκαλλώπιστος πιθανότης of Plato's style (*Commentary on the Timaeus* 1.86.25 ff.).[26] Proclus ascribes to "leading theologians" the theory that the God of the first hypothesis is "intelligible Father," "the cause of all beings," and a "participated henad" (*Commentary on the Parmenides* 6.1070). This fits Origen's metaphysics. Proclus objects that the first hypothesis' God is not even a Father.

---

25 On which Corrigan 2000, p. 153, and Tarrant 2017 agree.

26 In the *Commentary on the Parmenides* 6.1064.21-1071-8, commenting on the introduction to the first hypothesis (*Parmenides* 137C), Proclus discusses the *skopos* of this hypothesis and disagrees with "some" who regarded "the One in its absolute form" as "without individual substance" ἀνυπόστατον (1065). In 7.64.1–16 the same theory is rejected (cf. 1105.32 ff.). The attribution of this doctrine to Origen, however, is unsure. Origen the Christian thinks of the Father-One as a Hypostasis. On the Neoplatonic principle that each Platonic dialogue has a single *skopos* see Baltzly 2017. This is the same principle applied by Origen to Scripture, whose *skopos* is Christ-Logos.

Thus, Proclus attacks Origen for failing to posit a principle superior to Nous. Indeed, Origen identified God the Father with Nous and the Son with Logos, because the Logos reveals the Father just as human *logos* announces *nous'* secrets, i.e. what is contemplated by *nous* (*C.Io*. 1.277–279;282).[27] For Proclus, Origen's alleged failure to go beyond Nous depended on Aristotelian innovations. Indeed, the Middle Platonist Maximus of Tyre, who—unlike Origen—identified God with Nous and nothing superior, motivated this with Aristotle's principle that 'the most perfect [ἐντελέστατος] intellect eternally thinks all at the same time' (*Diss*. 11.8). Proclus, stating that Origen's protology depended on Aristotelian innovations, may also have thought of *Fr.Io*. 13—if this is indeed by Origen—which regards God as Nous thinking itself, like Aristotle's divinity: the Divinity is *oikeion* to itself (οἰκειότητι τῇ πρὸς ἑαυτόν)[28] and thinks itself (νόησιν ἔχει περὶ ἑαυτοῦ), being the subject, object, and activity of thinking (αὐτὸς ὢν καὶ ἡ νόησις καὶ τὸ νοούμενον); the Son is the object of the Father's thinking (ὁ υἱὸς ὑπὸ τοῦ πατρὸς νοούμενος) and in turn thinks the Father (νοῶν τὸν πατέρα) and alone knows the Father (μόνος ἐπίσταται αὐτόν).

The same line of criticism was kept later by Olympiodorus, who knew Proclus' work very well. Olympiodorus criticised Aristotle for identifying the first principle (theorised in Book Λ of *Metaphysics*) with the Intellect-Nous, the second hypostasis, and not with the One, the first hypostasis (*In Alcibiadem* 122.13; 145.6–9). This is the same charge that Proclus levelled against Origen, precisely as an "Aristotelian innovation."

Proclus declared that Origen studied at the school of Ammonius, whom Proclus viewed as Aristotelianising qua "harmoniser" of Aristotle with Plato. Origen was acquainted with Peripatetic teachings,[29] but stuck to Ex 3:14 (LXX), where God self-identifies as Being and on which he commented philosophically in *C.Io*. 13.21.123.[30] Proclus, like Celsus and Porphyry—but unlike Numenius and Amelius—would never have acknowledged the importance of Scripture for a Platonist: they deemed it deprived of philosophical content and therefore not fit for being allegorised.[31]

---

27 Irenaeus had identified God with *nous* and *logos*: *Deus totus mens, totus ratio* (*Adversus haereses* 2.28.4).

28 Origen's appropriation and Christianisation of the Stoic theory of Oikeiosis is argued in Ramelli 2014b.

29 See Ramelli 2014c, received by, e.g., Karamanolis 2016, ch. 23; Chiaradonna 2016, esp. 334–335 and 340; Limone 2018; Edwards 2019, 209 and *passim*; Falcon 2019; Ramelli 2019b.

30 The Johannine theological formula "I am" refers back to Ex 3:14. On this formula see Coutts 2017.

31 See Ramelli 2011c; Ramelli 2018c.

Origen, like Philo (*Quod deterius potiori insidiari soleat* 160), identified God with Nous and Being (οὐσία). Numenius' first God (F11.11–12DP), 'Good Itself' (F16.9–10,14; 20.12DP) and Form of the Good (F20.4–5,11–12DP), also was Nous (F20.12DP) and 'Being Itself' (αὐτοόν, F17.4). Not accidentally, Numenius too, like Origen, was criticised by Proclus. Commenting on Ex 3:14, Origen described God as supreme Good and Being, so as to oppose evil to both and declare evil (κακόν, πονηρόν) nonbeing, nonexistent (μὴ ὄν, *C.Io*. 2.13.96). This is a core metaphysical pillar of our Origen's, which also bears on his doctrine of apokatastasis.[32] However, Origen also deemed God *superior* to Nous and Being (οὐσία). The "God of the universe" is Being (οὐσία) or transcends Being (ὑπερέκεινα τῆς οὐσίας, *C.Io*. 19.6.37), "is Nous or transcends Nous and Being: simple, invisible, incorporeal" (νοῦν ἢ ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας, ἁπλοῦν καὶ ἀόρατον καὶ ἀσώματον), the last point echoing Platonic descriptions of God and Philo's definition of God as ἀσώματος οὐσία (*De opificio mundi* 29). This is why God can be grasped only by the one who is "in the image of God's Nous" (*Contra Celsus* 7.38). In *Cels*. 6.64, Origen quotes *Respublica* 509B on the Good that transcends Being in rank and power (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ᾽ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας *πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει* ὑπερέχοντος) and asks precisely this question: whether God "transcends Being in rank and power" (ἐπέκεινα οὐσίας ἐστὶ *πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει*) and 'offers being in participation, according to the Logos of God' (μεταδιδοὺς οὐσίας κατὰ τὸν ἑαυτοῦ λόγον), or *is* Being, but invisible/transcendent (οὐσία, πλὴν τῇ φύσει ἀόρατος).

His knowledge of Plotinus' henology may have induced Origen to reflect further on *Resp*. 509B and to posit God as not only Nous and Ousia, but as transcending both. Plotinus posited the One as above Being and Ousia, while the level of Ousia is that of Nous, whose oneness is not simple, but the result of a multiplicity—as in the case of Christ-Logos-Nous-Wisdom in Origen[33]—so, Being is "complex" or "multiple."[34] Therefore, the One transcends Being because Being is multiple, in the same way as Nous is multiple, being the seat of all Ideas; moreover, it entails a knower-known divide.[35] For Origen, God, first ἀρχή, is Nous, but also, notably, "One and simple" (ἓν καὶ ἁπλοῦν, *C.Io*. 2.23.151), Monad–Henad: "simple intellectual nature (*intellectualis natura simplex*), from every viewpoint Monad and, so to say, Henad (μονάς *et, ut ita dicam,* ἑνάς), Nous and spring from which comes all intellectual nature … that simple nature, all Nous" (*tota mens*, *Princ*. 1.1.6). Ps.-Justin likewise describes the Pythagorean God

32 Examined in Ramelli 2013a.

33 Argument in Ramelli forthcoming-b.

34 Plotinus, *Enneads*, 5.3.[49.]13.25: ὁ γὰρ ὂν πολύ ἐστιν.

35 On this dichotomy, see Ramelli 2018d.

as 'μονάς, ἀρχή of all' (*Cohortatio ad Graecos* 19.1). I suspect that the Christian Neoplatonist Victorinus depended on Origen—as often[36]—when he posited God as Being and above Being (*De generatione divini verbi*, PL8.1022), and Eusebius was obviously relying on Origen and his apparent ambiguity when describing God the Father as "above Being" (ἐπέκεινα οὐσίας, *Preparatio evangelica* 11.21.6) but at the same time also as Nous, although invisible and not manifested (τὸν ἀφανῆ καὶ ἀόρατον νοῦν, *Ecclesiastica theologia* 2.17.6).

Origen's theory of the Nous and the One was acknowledged later by Ficino as the most authentic form of Neoplatonism. Ficino supported the harmonisation between Neoplatonism (Plotinus and the school of Ammonius) and Christian thought. He seems to have thought that there was only one Origen. In his *Compendium of the Timaeus* 9, Ficino opposes two Neoplatonic lines of thought: (1) one by Ammonius and Origen his disciple, who identified the One (and Good) and the Nous, exactly as Proclus had indicated, but with the difference that Ficino characterises this as the *true* philosophical doctrine; (2) the second doctrine, as Ficino recognises, was supported by most Neoplatonists and posited the One above Nous. Ficino will follow it provisionally in his commentary on the *Timaeus*, but the authentic Neoplatonic doctrine, in his view, is that of Origen, which in turn derived from the teaching of Ammonius Saccas (whom he considered familiar with Christianity: *De Christiana religione* 35). Now, Ficino overtly supports Origen's doctrine as the true Neoplatonic doctrine.

In light of the observations adduced so far, Proclus is both right and wrong to claim that Origen did not proceed beyond Nous, failing to posit One above Nous. While Clement identified God with Nous and Being, Origen's ambivalence about God as Being and beyond Being reflects Plato's double status of the Good: as Idea-Being, and principle beyond Ideas and Being (*Parmenides* 142E: "the One neither is one *nor is*," meaning "nor is Being").[37]

Thomas Böhm deems Origen's ambivalence between God as Nous and Being and God as transcending Nous and Being as dependent on the first and second hypotheses of the *Parmenides*.[38] Plotinus identified the Good of Plato's *Repub-*

36 As I argued in Ramelli 2013a, p. 607–616.

37 On Plato's God as *Nous* see Menn 1995. Differently, van Riel (van Riel 2013) criticises a metaphysical reading of Plato's divinity as anachronistically Aristotelianising; Plato's gods are not metaphysical principles, but divine souls.

38 Böhm 2002; cf. Böhm 2003, p. 457–459; Böhm 2004, p. 133–139. Contrasting Thomas Böhm (whom he calls "Tobias": 81;90), Edwards 2015, fn. 19 observes: "no Origen is mentioned in the commentary of Proclus on the *Parmenides*; conversely there is no reference to this dialogue in *Contra Celsum*, which quotes no fewer than 16 works by Plato." Proclus' *Commentary on the Parmenides* likely targets Origen in some passages (see above), but does not

lic with the One of the *Parmenides'* first hypothesis (*Enneads* 5.4.1.1–21)—and both Origen and Plotinus knew that Aristotle testified to Plato's identification of the One with the *Republic*'s Idea of the Good.[39] *Princ.* 1.1.6 seems also influenced by the first hypothesis (*Parmenides* 137D–142E) and by *Respublica* 509b. The description of God as incorporeal also implies the other attributes which Plato refers to the One (*Parmenides* 137D–141B): God, incorporeal, is indivisible like the One (137D), unlimited (137E), and adiastematic or adimensional (138AB). The relation between God and the Logos in terms of the relation between the sun-rays and the sun's splendour (*Princ.* 1.1.6a) seems to reflect Plato's relationship between One and Being as one between the sun and its rays (*Respublica* 516B), so Origen's God would correspond to Plato's One, and God's Logos to Plato's Being. The One of the First Hypothesis participates in nothing, not even in Being (*Parmenides* 142A); the One of the Seventh Hypothesis is nonbeing, ἓν οὐκ ὄν (*Parmenides* 163E–174B); God, being Monad-Henad, is therefore above Being and determination (οὐκ ἔχει πῶς). Hence Origen's ambivalence between God as Being and Nous, and as transcending both. The latter characterisation Origen found in the 'Gnostic' Basilides, who, perhaps influenced by the *Parmenides'* Seventh Hypothesis,[40] described God as "nothing" (οὐδέν) above all denomination, not even ineffable (οὐδὲ ἄρρητος, *Elenchos* 7.20.2–3). The very 'zetetic' structure of the hypotheses of the *Parmenides*[41] was taken over by Origen in the 'zetetic' structure of his philosophical theology.

The roots of Origen's ontological ambivalence regarding God are found both in Plato, as just mentioned, and in Scripture. Like Philo, indeed, and unlike Plotinus, Origen could not totally abandon the identification of God with Being, since it was indicated by Ex 3:14 LXX (ἐγώ εἰμι ὁ ὤν; or τὸ ὄν in Philo sometimes). Origen appealed to this verse in many passages throughout his oeuvre, from the *Commentary on John* and *First Principles* to the *Commentary on Romans*.[42] Especially significant is *Princ.* 1.3.5–6, which is recapitulated in 1.3.8: Origen argues from Ex 3:14 that all existing beings (*omnia omnino quae sunt*) participate in God the Father on account of their very existence, since God is Being, while only rational beings (*omnes qui rationabiles sunt* = λογικοί) participate in

name him. Origen does not mention the *Parmenides* in *Contra Celsum*, but he relies on it in many ways (as I indicated in "*Parmenides* in Origen").

39 Aristotle, *Metaphysics*, A6.987a–988a; *Nicomachean Ethics*, 4.1091b; *EE* A8.1218a.

40 Influence suggested by Hertz 2016.

41 Highlighted by Gardner (Gardner 2018), who rightly speaks of a "gymnastic" and "exercises given to the young Socrates" in the form of the hypotheses.

42 Fourteen are listed in *Biblia Patristica: Origène*, p. 60, and others should be added.

Christ-Logos, and only the saints or just (*sancti*) participate in the Holy Spirit (here, Being, Rationality and Holiness constitute one more triad, parallel to the Trinity).

Moreover, by sticking to the identification of God as Being, Origen had the additional advantage of being able to reduce evil to nonbeing, which was one of the major pillars of his doctrine of apokatastasis. The link between Ex 3:14 and the ontological non-subsistence of evil, indeed, is explicit in *C.Io*. 2.13.96: because God is Being (Ex 3:14) and is Good Itself (Mark 10:8), so that "Good and Being are the same," then evil (τὸ κακὸν ἢ τὸ πονηρόν), which is the opposite of Good, is also the opposite of Being; therefore, "evil is nonbeing" (τὸ πονηρὸν καὶ τὸ κακὸν οὐκ ὄν). These are the main biblical reasons why Origen did not want to give up the identification between God and Being, although, like Plato and Plotinus, he admitted that God is also above Being and Nous and is One (Monad–Henad and simple).

Proclus' criticism of Origen's protology applies not only to Origen's 'Ammonian' treatises, but also to *First Principles*, *Commentary on John*, and *Against Celsus*: if so, he was speaking of the Christian Origen. Besides Böhm, Tzamalikos[43] also agrees with me that Proclus probably identifies Origen the Christian with Plotinus' fellow disciple at Ammonius', whose metaphysics (and Platonic exegesis) Proclus discusses. In turn, I suspect, Proclus was influenced by Origen, e.g. regarding perpetual first bodies, apokatastasis and its connection to epistrophé, and the tenet πάντα ἐν πᾶσι ἀλλ᾽οἰκείως.[44]

2 Reversion and Restoration

Proclus often speaks of restoration or apokatastasis.[45] The doctrine of ἀποκατάστασις, restoration or reconstitution, is a remarkable case of a philosophical soteriological doctrine that was elaborated in both "pagan" and Christian philosophy, especially Platonism (also in Stoicism, but with different connotations), not without possible remarkable interactions that still need to be investigated. In Stoicism, this doctrine principally affected the cosmological sphere, and had no soteriological value proper.[46] The term ἀποκατάστασις (from ἀποκαθίστημι, "I restore, I reconstitute") is referred by Eusebius to the Stoics' cosmological conception of the cyclical return of the universe to its original

43 Tzamalikos 2016; Ramelli forthcoming- c.

44 See Ramelli 2017a; Ramelli 2015a; On the last point, argument in Ramelli 2020.

45 Examples analysed in Ramelli 2017a.

46 See Ramelli 2013a, *Introduction*.

condition at the end of every great year: "The common logos, that is, the common nature, becomes more and more abundant, and in the end dries up everything and resolves everything into itself. It returns to the first logos and the famous 'resurrection' [ἀνάστασις] that makes the great year, when the universal restoration [ἀποκατάστασις] takes place."[47] The Stoic use of this term was related to its astronomical meaning, one of the many that this noun bore in antiquity (others were medical, military, political, and so on). It indicated the return of a heavenly body to its initial place after a complete revolution, or the return of all stars to their original place after a whole cosmic cycle. The latter is the meaning on which Stoic cosmology drew. In Stoic cosmology, apokatastasis indicates the periodical repetition of a cosmic cycle,[48] based on aeons (αἰῶνες) or "great years" that return again and again, identical to one another, in an infinite series. The same persons will exist in each aeon, and these will behave in the same ways, making the same choices, forever. This succession is determined by periodical conflagrations (ἐκπυρώσεις) in which all is reduced to fire/aether/logos/pneuma, i.e. Zeus, the supreme, immanent divinity. After this, Zeus expands again into a new "whole" or universe (ὅλον): "The Stoics maintain that the planets will return [ἀποκαθισταμένους] into the same constellation. […] Universal restoration [ἀποκατάστασις] takes place not only once, but many times, or better the same things will continue to be repeated [ἀποκαθίστασθαι] indefinitely, without end."[49]

The Stoic doctrine of apokatastasis was mostly rejected by Origen, who wanted to promote his own, Christian doctrine of universal restoration.[50] The Stoic theory of apokatastasis differs from Origen's Christian doctrine in the following respects: (1) the Stoics postulated an infinite series of aeons, while Origen posited an end of all aeons precisely at the eventual apokatastasis, which will be one and only one, absolutely eternal, and will put an end to every χρόνος and every αἰών. (2) The Stoics thought that in each aeon everything would happen in the same way (or almost) as in all the others, while Origen thought of the aeons as different from one another, in that they are the theatre of the moral and spiritual development of rational creatures. In *Cels*. 4.12 and 4.67–68, Origen criticises Stoic cosmology, philosophy of history, and apokatastasis in that it denies human free will: "If this is the case, our freedom of will is over. For, if during given cycles, out of necessity, the same things have happened, happen, and will happen …, it is clear that out of necessity Socrates will always

47 *Preparatio evangelica* 15.19.1–3 = *SVF* 2.599.

48 *SVF* 2.599; 2.625.

49 *SVF* 2.625 = Nemesius, *NH* 38.

50 E.g. in *Cels*. 4.12; 4.67–68; 5.20; *Princ*. 2.3. See Ramelli 2015b.

devote himself to philosophy, and will be accused of introducing new divinities and of corrupting the youths; and that Anitus and Meletus will always be his accusers, and that the Areopagus judges will condemn him to death.... If one accepts this idea, I do not quite know *how our freedom will be saved* and how praises and blames will possibly be justified" (*Cels*. 4.67–68). In *Cels*. 5.20, the Stoic doctrine of cyclical worlds is also ascribed to Platonists and Pythagoreans; in *Princ*. 2.3.4 the Stoic notion of apokatastasis is again accused of doing away with human free will and responsibility (although the examples do not come from Greek philosophy, as in *Contra Celsum*, but from Scripture):

> If one aeon will be perfectly identical to another, then Adam and Eve will do for the second time the same things that they already did [...]. Judas will betray the Lord again, and Paul will keep again the mantels of those who were stoning Stephen, and all that has happened in this life will happen again. But this theory can be supported by no argument, since the souls are pushed by their *free will*, and their progresses and regresses depend on the faculty of their will. Indeed, the souls are not induced to do or wish this or that by the circular movement of the heavenly bodies that after many aeons accomplish the same cycle, but wherever the freedom of their inclination has pushed them, there they orient the course of their actions.

Against a cosmology of an infinite series of aeons, in *Princ*. 2.3.5 the end of all aeons is explicitly affirmed. It will coincide with apokatastasis itself, "when all will be no more in an aeon, but God will be 'all in all'." In 3.1 Origen already envisaged "a stage in which there will be no aeon anymore," just as in *C.Io*. 13.3.

In Stoicism, the restoration had no soteriological implications proper, also given the immanentism and materialism of "orthodox" Stoic doctrine: souls are no less material than bodies, and dissolve at the end of each cosmic cycle if not earlier, and then are reconstituted by necessity in the following aeon (*SVF* 2.623). In Neoplatonism, both "pagan" and Christian, on the contrary, apokatastasis became the doctrine of the salvation of the soul, with the related crucial question of the universality of this salvation. Will all souls be restored and saved, or not all of them? It is meaningful that some late Neoplatonists ascribed the doctrine of universal restoration and salvation back to Plato, in order to dignify their own theory, but in his eschatological myths Plato did not posit that *all* souls would be liberated from the torments of Tartarus, as will be seen in the next paragraph. Origen and other Christian Neoplatonists, on the contrary, did support this theory, and their ideas may have been known to "pagan" Neoplatonists who reflected on soteriology.

I shall not extensively address Porphyry here,[51] but Macrobius, for example, commenting on the myth of Er at the end of Plato's *Republic*, devoted to the eschatological destiny of such souls, affirms that, according to Plato, all souls will return to their original place, some sooner and others later, but all of them will eventually return.[52] Even those who have erred most of all, after a very long stay in Tartarus, will return, purified, to their seats. In fact, as anticipated, Plato admitted of exceptions, for souls who are absolutely irrecoverable. According to him, these will remain in Tartarus forever. For he thought that pains were therapeutic and cured the souls, but that some were incurable (ἀνίατοι) because the crimes they committed were too extreme; therefore, they will never leave Tartarus, where they undergo an eternal punishment. This is stated by Plato oftentimes, and in particular in *Phaedrus* 113E, *Gorgias* 525C, and *Respublica* 10.615C–616A, although in his *Phaedrus* the "law of Adrasteia" (248C2) prescribes that, after migrations and purifications, souls return to their original place, after three thousand years for the souls of philosophers, which become winged again at that time, or after ten thousand years for common souls.[53] This is the only passage, against the others, which might suggest that apokatastasis for Plato was universal. Whereas Plato repeatedly stated that some souls, qua "incurable," would not return to their original place, Macrobius, like his contemporary Gregory of Nyssa, the Christian Neoplatonist and follower of the Christian Platonist Origen, thought that all souls, without exception, would return to their "homeland."[54] Those who had erred the most will take a very long time to do so, but nevertheless will return. For Macrobius, apokatastasis would really be universal. All souls will be restored to their original seat, because "necesse est omnem animam ad originis suae sedem reuerti." Universal apokatastasis is grounded in an ontological necessity according to Macrobius.

If Macrobius presents Plato as saying something slightly different from what he actually maintained, this means that Macrobius' conviction concerning universal apokatastasis, the return of absolutely all souls to their original state and place, was truly strong. This conviction was equally strong in roughly contem-

51 Analysed more fully in a separate work on 'pagan' apokatastasis. See some preliminary observations in Ramelli forthcoming- d.

52 *In Somn*. 2.17.12–14: *Saecula infinita dinumerans, quibus nocentium animae, in easdem poenas saepe reuolutae, sero de tartaris permittuntur emergere et ad naturae suae principia, quod est caelum, tandem impetrata purgatione remeare. Necesse est enim omnem animam ad originis suae sedem reuerti, sed quae corpus tamquam peregrinae incolunt cito post corpus uelut ad patriam reuertuntur, quae uero corporum illecebris ut suis sedibus inhaerent, quanto ab illis uiolentius separantur, tanto ad supera serius reuertuntur*.

53 On Plato's doctrine of salvation see Menn 2013.

54 See Ramelli 2013b.

porary Christian Neoplatonists who supported the doctrine of apokatastasis, such as Gregory of Nyssa or Evagrius, but with the difference that in their view (which is directly based on Origen) this was not simply an ontological necessity, but depended on Christ's incarnation, sacrifice, and resurrection, on human free will, and on God's goodness (θεοῦ ἀγαθότης in Origen, Gregory of Nyssa and others; *Dei bonitas* in the early Augustine).[55]

Macrobius may have had in mind also Porphyry's "universal way for the liberation and salvation of the soul," albeit it is doubtful that Porphyry wanted to find a way for the restoration of all souls, and at any rate he did not find it. According to Augustine *De civitate Dei* 10.32, Porphyry concluded the first book of his *De regressu animae* stating that, after examining true philosophy and the doctrines of the Indians and the Chaldaeans, he could not find any philosophy or religion that provided a "universal way" for the liberation of the soul:

> Haec est religio (i.e. Christianity), quae universalem continet viam animae liberandae [...] Cum autem dicit Porphyrius in primo iuxta finem de regressu animae libro nondum receptum in unam quandam sectam quod universalem contineat viam animae liberandae, vel a philosophia verissima aliqua vel ab Indorum moribus ac disciplina aut inductione Chaldaeorum aut alia qualibet via, nondumque in suam notitiam eandem viam historiali cognitione perlatam, procul dubio confitetur esse aliquam, sed nondum in suam venisse notitiam.

Victorinus, among the Neoplatonic texts he translated into Latin, also translated Porphyry's *De regressu animae*,[56] making it available to Augustine, who devoted almost one book, the tenth, of *De civitate Dei* to Porphyry. According to Smith,[57] there are three possible interpretations of the *via universalis animae liberandae* allegedly sought by Porphyry, as is clear from other passages in *De civitate Dei* 10.32: (1) either a way for the liberation of all souls (*qua universae animae liberantur ac per hoc sine illa nulla anima liberatur*), (2) or a way for all peoples (*universis gentibus communis*), (3) or again a way for the liberation of the whole human being (*totum hominem*), or at least for the whole of the soul, both the higher and the lower. Smith thought that Porphyry wished to find a way for the liberation of the higher soul of all human beings, but found that only some people can pursue philosophy, which liberates the higher soul (*De*

55 As I have argued in Ramelli 2013c. Further work on Origen in Augustine is needed and planned.

56 And possibly also his Letter to Anebo at least according to Saffrey 2012, lxiii.

57 Smith 1974, p. 136–141.

abstinentia 1.27–28); Brahmans and Samaneans in India are restricted groups (ibid. 4.17), and Chaldean theurgy only purifies the lower soul (*De civitate Dei* 10.9).[58] Pierre Hadot[59] thought that Porphyry did not envisage a universal way, because he knew that Platonism was for an élite, and that some non-Greek religious techniques were very limited. Likewise, according to Gillian Clark,[60] that Porphyry was in search of such a universal way for the deliverance of the soul is a notion that is conveyed by Augustine's paraphrase of his *De regressu animae*; the concern for universalism is Augustine's own addition to Porphyry.[61] It is Augustine who opposes Christianity as a religion who instructs everybody ("as though in a lecture room open to both sexes and all ages and ranks", *Epistola* 138.10)[62] to "pagan" philosophy, which was reserved for few people, while "pagan" religion did not teach moral behaviour to anyone (*De civitate Dei* 2.6; 2.26). According to Clark, therefore, Porphyry was uninterested in finding a universal way for the liberation and salvation of all souls.

Actually, as Augustine himself reports in *De civitate Dei* 10.29, in his *De regressu animae* Porphyry repeatedly taught that "every body must be avoided, that the soul may remain with God in blessedness" (*omne corpus esse fugiendum ut anima possit beata permanere cum Deo*). This can be achieved only by an élite of philosophers and ascetics. According to Augustine, Porphyry is "a Platonist who shows how close Platonism is to Christianity": this is why he is so dangerous. Aaron Johnson is now essentially on the same line as Clark.[63] Porphyry surely knew Origen's doctrine of universal restoration and salvation, I think, but could not share it because it was Christian: it depended on faith in Christ as God and included also the resurrection of the body. Porphyry's Letter to Anebo—where he took into consideration philosophy, com-

58 Simmons 2006, p. 319–324, thinks that the universalistic theme in Eusebius's work is a reaction to Porphyry (see also Simmons 2009). This is true, but I note there is a strong Origenian basis, and both Porphyry and Eusebius were in dialogue with Origen. Moreover, it is Augustine who presented Christianity, against Porphyry, as the *via universalis animae liberandae* (*De civitate Dei* 10.32).

59 Hadot 1960, p. 239.

60 Clark 2007.

61 Clark remarks that "where the relevant text [sc. cited by Augustine] are extant, as they are in the case of Virgil and some of Augustine's other sources (notably Sallust and Apuleius), we can show just how narrowly Augustine selects his material and how forcedly he interprets it to suit his argument [...] it is much more likely that Porphyry denied any claim that there is a single way of liberating the soul" (Clark 2007, p. 130, 136).

62 The late Augustine was convinced that most people will be damned, but in his anti-Manichaean phase, before his anti-Pelagian phase, he embraced Origen's doctrine of universal restoration, as I argued in Ramelli 2013c and further work.

63 Johnson 2013.

mon notions, Egyptian religion (esp. Chaeremon) and Chaldean religion (the *Chaldean Oracles*)—also makes it clear that he did not consider theurgy and religious rituals to be such a way: these may well be universal, but are not ways to the salvation of the soul. Philosophy alone is. This is also why both Eusebius and Augustine, who knew this letter, highly appreciated it for its criticism of "pagan" religion.[64] The title *De regressu animae* or *The Return of the Soul* actually alludes to the restoration or apokatastasis of the soul (not of the whole human being or rational creature, body and soul, as in Origen's and Gregory of Nyssa's thought, where the resurrection of the body is part and parcel of the restoration).[65] It would be interesting to know what Greek term lies behind regressus; it is possible that Porphyry had ἀποκατάστασις, or ἐπιστροφή, two terms that in Christian Platonism from Origen onward were virtually synonymic, and will also be closely related in Proclus (see below). I think that Augustine was sensitized by Origen to the issue of universalism, although he could not embrace Origen's Christian doctrine of apokatastasis primarily because its universalism passed through Christ.[66]

In any case, Porphyry did not teach the restoration of all souls, and therefore Macrobius does not seem to have been influenced by him when he maintained that all souls will return to their original condition.

The exact time of composition of Macrobius' works is debated, but it seems to come shortly after two other Latin Christian Neoplatonists who did embrace the doctrine of apokatastasis, Marius Victorinus and Augustine, although the latter did so only during his anti-Manichaean phase, in the 390s.[67] Origen's theory of universal restoration, which Augustine later rejected mainly for the purpose of his polemic against Pelagianism, was espoused by the "pagan" Neoplatonist Macrobius, whatever the exact relation between Macrobius' apokatastasis doctrine and Origen's may have been. Macrobius might have embraced a Christian doctrine, actually an Origenian doctrine, but he certainly endeavoured to ascribe it back to Plato: obviously he would have felt uneasy about acknowledging any philosophical debt to Christian Platonism. In Christianity, however, the doctrine of apokatastasis, which entailed universal salvation, was soon banned as 'heretical' by the Church of the Empire, in the sixth century,

64 Augustine in *De civitate Dei* 10.11 praises this letter for claiming that whatever demons do (in pagan cult) is an imposture. Indeed, Augustine described Porphyry as "the most illustrious philosopher among the pagans" and "the most learned of the philosophers, though the most bitter enemy of the Christians" in *De civitate Dei* 22.3 and 19.22.

65 See Ramelli 2013a.

66 Preliminary arguments in Ramelli 2017b; further in Ramelli (forthcoming- c).

67 Demonstration in Ramelli 2013c.

under Justinian. This rejection needs to be studied in depth, but it is significant that Justinian both condemned Origen as a Christian Platonist and wanted to terminate the 'pagan' Neoplatonic school of Athens. These two decisions of his are clearly intertwined.

Proclus too, who lived well before Justinian, seems to have been acquainted to some extent with, if perhaps not directly influenced by, the Christian theory of apokatastasis. Olympiodorus famously classified Proclus, together with his inspirer Iamblichus of Chalcis (who strongly influenced Proclus himself), and Syrianus, among the "religious" exponents of Neoplatonism, as opposed to its "philosophical" exponents such as Plotinus and Porphyry: "Some, such as Plotinus, Porphyry, etc., give priority to philosophy; others, such as Iamblichus, Syrianus, Proclus, and the whole priestly school, give priority to the priestly art."[68]

Proclus is regarded nowadays as an important inspirer of Dionysius the Ps.-Areopagite: some assume that his teacher "Hierotheus" was Proclus; others have supposed that Hierotheus was a disciple of Proclus. Within the usual double reference scheme (to both 'pagan' and Christian Platonism), which Dionysius uses everywhere, it is probable, on the basis of many hints, that both Origen and Proclus lie behind Dionysius' "Hierotheus."[69] Dionysius indeed, as I have argued,[70] was also profoundly inspired by Origen. In late antiquity and the Byzantine period, however, Proclus was considered to have been inspired by Dionysius.[71] The theory of apokatastasis, so prominent in Origen and in Dionysius, dovetailing with that of ἐπιστροφή, is also a major feature of Proclus' thought. Proclus, as I shall show, depicts apokatastasis as ἐπιστροφή, just like Dionysius.[72] The latter is closer to Proclus than to Origen in respect to an extraordinary importance attached to liturgy; for Proclus, of course, this is theurgy, for Dionysius, Christian liturgy (but he also called it θεουργία).

Remarkably, Proclus knew and cited Origen extensively. The Platonist Origen he refers to is probably identifiable with the Christian Platonist Origen,[73]

68 ἱερατική (Damascius *In Phaed.* 1.172, 123.3 Norvin).

69 Demonstration in Ramelli forthcoming- g and further elements in Ramelli forthcoming- e and Ramelli forthcoming- f.

70 In Ramelli 2013a, chapter on Dionysius.

71 Suda, s.v. Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης; Psellus, *Omnif. Doctr.* 74.

72 For apokatastasis as ἐπιστροφή in Dionysius see Ramelli forthcoming- e. Further, systematic work is ongoing between 'pagan' philosophical and Christian doctrines of reversal and apokatastasis.

73 The identification is deemed possible or probable by, e.g., Cadiou, Hanson, Crouzel, Kettler, Böhm, Beatrice, DePalma Digeser, Johnson, Markschies, Ramelli, Tzamalikos, Urbano, Marx(-Wolf), Boyarin, Simmons, Tarrant, Haecker, Perczel, Stephen Clark, and others. See, inter alia, Crouzel 1956; Kettler 1979; Böhm 2002; Beatrice 1992, p. 351, and again, on the

who was, as mentioned, the main theoriser of the Christian doctrine of apokatastasis. In *Theologia Platonica* 2.4 Proclus observes, as seen above, that he cannot explain the reason why Origen, who received the same philosophical training as Plotinus from Ammonius Saccas (which is indeed the case for Origen the Christian Platonist),[74] identifies the supreme principle, not as the One, like Plotinus, but as the Nous and the first Being. Origen, according to Proclus, stopped short of theorising the One (Ἕν), which transcends Nous, every intellect, and Being itself. Plotinus considered the One to transcend Nous and Being, but Origen regarded Nous as the prime Being and the prime One, and this, in Proclus' view, is not Platonic, but derives from Peripatetic innovations; this is why Proclus cannot agree with Origen. Origen was indeed familiar with Peripatetic ideas, but it is Ex 3:14 that was paramount for his characterisation of God.

The exegesis (mostly allegorical) of Plato's works, and especially of his myths, which Proclus reports in his Commentary on Plato's *Timaeus*, too, as provided by "Origen" (always cited by Proclus, as by all late antique authors, without further distinctive qualification) are ascribable to Origen the Christian philosopher. When teaching, Origen explained the works of Greek philosophers, among whom Plato had a special prominence.[75] Likewise, Proclus depicts Origen as interpreting Plato's dialogues. The context of the first relevant passage from Proclus' commentary (1.31) is a debate on the purpose of Plato's *Republic*. In Proclus' account, Longinus and Origen disagreed on what kind of πολιτεία Socrates treats in that dialogue. According to Longinus, it was the mid-

---

basis of the sole Numenius, Beatrice 2009, p. 531: "Origen the Pagan, or the Neoplatonist, has never existed, and the Origen we meet three times in Nemesius' treatise is always the only Christian and Platonist Origen, known to Christian and pagan writers without any distinction"; Beatrice 2019; Ramelli 2009a; Ramelli 2011d; Ramelli 2017c (more arguments in a book in preparation); Markschies (Markschies 2007, p. 3), deems the identification "nicht ganz auszuschließen"; DePalma Digeser 2012, p. 18, 51 and *passim*; Johnson 2013, p. 153, n. 30, also deems the identification possible; Simmons 2015; Tarrant 2017, p. 324: "it is not certain that they are distinct"; Clark, "Plotinus, Eriugena and the Uncreated Image," lecture in the Oxford Workshop, *Eriugena's Christian Platonism and Its Sources in Ancient and Patristic Philosophy*: "The Christian theologian Origen may or may not be identical with Plotinus' friend and fellow-pupil, but both Origens (if they are distinct) were students of Ammonius Saccas" (in Ramelli forthcoming- h); P. Tzamalikos rejects "the convenient folly about two Origens (which recently has resulted in two Ammonii!) … this Origen and the Christian one being the selfsame person" (Tzamalikos 2016, p. 2–4); Marx 2016, p. 43–44, deems Origen the Christian and Origen the Neoplatonist the same person. See also Bäbler, Nesselrath 2018.

74 See Ramelli 2009a.

75 Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 6.17; cf. Gregory-Theodore's *Thanksgiving to Origen*.

dle πολιτεία, since its guardians were soldiers, but according to Origen it was the first πολιτεία, because its guardians were educated in various disciplines, which eventually would come to be regarded as the liberal arts. These μαθήματα indeed were important, both in Origen's own formation and in his teaching program. It is natural that he stressed their importance also in Plato's *Republic*, which could provide a model. What is more, Proclus himself seems to have not only known Origen's position, but also followed it in his own interpretation of Plato's *Republic*. Here, Proclus does not consider the ideal State delineated by Plato a realistic constitution, but rather a representation of the whole cosmos, where the three classes of citizens symbolise gods, demons, and human beings respectively (*In Rempublicam*, 1.16; 1.47; 1.146; 2.98; 2.325–326). Now, this seems to have been also the interpretation of Origen, as reported by Proclus himself in *In Timaeum* 1.13. Origen's first πολιτεία is a notion that fits the cosmic πολιτεία, and Proclus seems to be developing Origen's line. Longinus and Origen, the two protagonists of Proclus' report, knew each other well; Longinus himself, in a passage reported by Porphyry in *Vita Plotini* 20, mentions Origen together with Ammonius as a philosopher, a Platonist, of extraordinary intelligence, and adds that he had frequented Origen for a long time. This immediate association with Ammonius is surely due to Origen's being a disciple of Ammonius. Longinus, who was probably born in 212 CE, states that he had travelled extensively in his youth for his philosophical studies; he does not say that he frequented Origen's school of philosophy in Alexandria; he may have frequented it in Caesarea, in the advanced 230s. This, from the historical point of view as well, allows for the identification of this Origen—clearly the same as mentioned in *Vita Plotini* 14, since both passages cite his *On Daemons*—with the homonymous Christian Platonist.

In *In Timaeum* 1.76–77, another disagreement between Longinus and Origen is reported. The focus is on the interpretation of Plato's myth of Atlantis in his *Timaeus*. This dialogue, central to Middle Platonic and later Neoplatonic exegesis,[76] was very well known to Origen the Christian philosopher, who even read *Genesis* in its light, as both Philo and Bardaisan had done beforehand.[77] According to Longinus, this myth is an allegorical expression of the order prevalent in the cosmos, with heavenly bodies such as planets and fixed stars, but according to Origen it is an allegory of rational creatures (δαίμονες), some good and some evil. Rational creatures, good and evil, were at the centre of Origen the Chris-

76 See Reydams-Schils 2003.

77 On Philo there is abundant literature; see e.g. Ramelli 2008a and Ramelli 2019c; on Bardaisan qua reader of Genesis in the light of the *Timaeus*, see Ramelli 2009b and Ramelli 2016a.

tian Platonist's theodicy, protology, philosophy of history, and eschatology. It was obvious for him to read Plato's Atlantis myth on an original, happy state of affairs of a whole population, then suddenly destroyed by a catastrophe, in reference to rational creatures, and especially in reference to their original life, before the fall. These rational creatures or λογικά are called here by Proclus (according to the meaning of the term in Neoplatonism) δαίμονες, just as in the title of one of the two treatises that, according to Porphyry, "Origen" (as Porphyry calls him without further specification) wrote on the basis of Ammonius Saccas' teaching.[78] Moreover, it was typical of Origen the Christian to allegorise cosmological depictions, such as that of the "upper waters" in *Genesis*, in reference, not to physical realities, but to rational creatures. For instance, the "upper waters" are the symbol of good rational creatures (angels), while the inferior waters represent evil rational creatures (demons). This style of allegorisation of the cosmological myth of Scripture, typical of Origen the Christian, is the same as that of the interpretation of the cosmological myth of the *Timaeus* according to Proclus' Origen.

In *In Timaeum* 1.162, Proclus reports another philosophical discrepancy between Longinus and Origen the Christian. The good condition of body and soul depends, according to Longinus, on earthly physical factors such as a good land and climate, while Origen had it depend on the circular movement of the sky, with an allusion to *Respublica* 8.546A. Proclus pairs the exegeses of Plato's texts offered by these two prominent disciples of Ammonius Saccas.

Proclus' commentary mentions Origen also in other passages, and his exegesis can again be very well explained in the light of the Christian Origen's deep interest in both allegoresis and philology, as is clearly testified to by his commentaries, *Hexapla*, and even his homilies. For Origen, allegoresis kept both Scripture's "soul" and its "body," that is, its literal and historical level, without eliminating either of them.[79] Two mentions of Origen's ideas in Proclus' commentary on the *Timaeus* perfectly suit Origen's philological, rhetorical, and literary interests. In *In Timaeum* 1.68 Proclus examines Origen's evaluation of the literary style of Plato's dialogues. Origen argued that such phrases as "Heracles' strength" instead of "Heracles" befit prose, not only poetry. In 1.93 Proclus considers Origen's research into the various meanings of ἐλευθερώτατον in *Timaeus* 21C. This investigation resembles Origen's close examinations of the meanings of terms in his Scriptural commentaries. Likewise, *In Timaeum* 1.60 deals with the question of the interpretation of Plato's metaphors. This

78 On the attribution of these woks to Origen the Christian philosopher see Ramelli 2009a.

79 See Ramelli 2011c; Ramelli 2012b; further in Ramelli 2016b and Ramelli 2018e.

was especially meaningful for an allegorist such as Origen, who was also very appreciative of Plato's myths, both in their form and in their contents, to the point that he interacted with them and used them in his own elucidation of Scripture.[80] According to Origen, as Proclus reports, metaphors in Plato's dialogues had cognitive and ethical import; their aim was not to produce pleasure (although Origen admitted that Plato was attentive to stylistic elegance), but to represent passions, i.e. bad emotions, so as to eliminate them. Such an interpretation fits both with Origen's ethics, strongly characterised by the pursuit of *apatheia* and the criticism of the Epicurean theory of pleasure, and with his appreciation of Plato's myths and of his use of allegory to conceal important truths to those unworthy of knowing them.

In his commentary on the *Timaeus* 1.83.86, Proclus attests to another exegetical discrepancy, again in connection with the exegesis of Plato's works and his myths. Longinus and Origen, again, are said to have entertained different views concerning Plato's myths. Longinus regarded them as ornamental or psychagogical, but Origen as endowed with gnoseological value and not aimed at producing pleasure—the same motif as in *In Timaeum* 1.60. This fits Origen's ethics and his allegorical attitude. Moreover, Proclus remarks in 1.83 that Origen was close to Numenius in his exegesis, in which he refused to see pleasure as the aim of Plato's myths. Numenius, a Middle-Platonist and Neo-Pythagorean, was one of Origen's favourite readings, and also an allegorical interpreter of both Plato and the Bible, like Origen.[81] Although he does not seem to have been either a Christian or a Jew, he allegorised parts of the Old and New Testament, as Origen testifies, and as Amelius did with the Prologue of John. Numenius was also one of the favourite readings of Plotinus, to the point that the latter was even accused of plagiarising Numenius and had to be defended by Amelius.

In his commentary on the *Timaeus* 1.63–64, Proclus speaks again of Origen as an allegorical exegete of Plato, within an account of Origen's interpretation of *Timaeus* 19DE based on Porphyry. Porphyry in turn knew Origen and may have received this anecdote from Plotinus, Longinus, or someone from their circle. The issue at stake was whether Plato included Homer among the ancient poets; Origen pained for three days while dealing with this issue. The description of Origen's hard labour in terms of sweating, within a long mental and even physical effort, perfectly fits the image of Origen the Christian philosopher as an exceptionally hard worker, which earned him the title of φιλόπονος and φιλοπονώτατος from Athanasius and Eusebius, as well as the

80 Argument in Ramelli 2011c.

81 Analysis in Ramelli 2009a.

byname Adamantius, which Origen himself may have elected,[82] and was used by his Christian followers. "Adamantius" was explained by Photius as a reference to Origen's philosophical strength: "They say that Origen was also called Adamantius, because whatever arguments he put together seemed interconnected by stainless-steel (ἀδαμαντίνοις) bonds".[83] Origen's extraordinary laboriousness and πόνος are repeatedly emphasised by Eusebius in his biography of Origen.[84] Origen himself highlighted his own hard labour, for instance in his first Homily on Psalm 77, 1: "And God knows how much I have laboured [ὅσα ἐκάμομεν], for his sake and thanks to his Grace, examining together both the Hebrew text and the other editions, so as to establish the emendation of errors."[85]

Proclus' account of Origen's positive stance towards Homer also corresponds to Origen the Christian's attitude toward this poet, which again suggests that Proclus was referring to Origen the Christian Platonist.[86] Thus, it is possible, although not certain, to identify the Origen whose protology and metaphysics Proclus criticised and whose exegesis of Plato he reported, often contrasting it with that of Longinus with Origen the Christian Middle-Neoplatonist, the disciple of the "Socrates of Neoplatonism," Ammonius Saccas, along with Plotinus. Both Origen and Plotinus were described by Hierocles of Alexandria as the most prominent disciples of Ammonius, his "most illustrious disciples" (τῶν γνωρίμων οἱ ἐπιφανέστατοι, following Photius, *Bibliotheca* 214.172b), "the best of all those who attended Ammonius' school" (τοῖς ἀρίστοις τῶν αὐτῷ συγγεγονότων, ibid. 251.461b). Hierocles lists Origen immediately after Plotinus ("Plotinus, Origen, Porphyry, Iamblichus and the rest," Photius, *Bibliotheca* 214.172b) among the most important Neoplatonists, "who agreed with Plato's purified thought" (διακεκαθαρμένῃ), meaning the one purified by Ammonius Saccas.

3 Restoration and Reversion in Origen and Proclus, and the Noetic Triad

If Proclus spoke of Origen in a number of passages and this may have been Origen the Christian, in this case Proclus probably knew Origen's doctrine of

82 See Ramelli 2009a.
83 *Bibliotheca* 118.92b.
84 See the analysis in Ramelli 2011e.
85 MS München, Bayerische Staatsbibliothek, Gr. 314, fol. 215r.
86 Analysis of these other passages in Ramelli 2011d; briefly in Ramelli 2018f.

apokatastasis, just as Porphyry certainly knew it.[87] An investigation into the terminology of ἀποκατάστασις and ἀποκαθίστημι reveals an extraordinary proliferation in Proclus' writings, while the occurrences in earlier "pagan" Platonists are sparse or inexistent: none in Plato, Numenius (although fragmentary), or Plotinus, six in Porphyry, five in Iamblichus, two in Hierocles, but even 145 in Proclus, mostly in his Commentaries on Plato's *Timaeus* (with the most frequent occurrences: this, significantly, is the same work in which Proclus repeatedly cites Origen's exegesis of Plato) and *Republic*,[88] but also in other works such as *Theologia Platonica* and *Elementatio theologica*.[89] This dramatic increase—even taking into account the fragmentary state of works such as those of Numenius and Iamblichus—can hardly be accidental. A scholar has to make sense of this in the light of late antique Platonism, "pagan" and Christian alike.

Proclus reflected a great deal on restoration, and connected this to the return or reversion movement of ἐπιστροφή, well aware of the use and function of ἐπιστροφή in Neoplatonism, 'pagan'[90] and Christian alike: in 'pagan' Neoplatonism, down to Proclus and Damascius; and in Christian Neoplatonism, down to Dionysius (in Greek)[91] and Eriugena (in Latin, but with knowledge of Greek).[92] Both terminologies, of ἐπιστροφή and ἀποκατάστασις, are interrelated and intertwined, also in later Patristic philosophers, especially in late Platonists, both 'pagan' and Christian Platonists. In their writings—especially in those of Dionysius, but also of Proclus and Damascius,[93] and later Eriugena—ἀποκατάστασις and ἐπιστροφή dovetail, in that ἐπιστροφή is the third movement after μονή and πρόοδος, (im)manence and procession. Proclus himself attests that Iamblichus first applied the triadic scheme of μονή (μένω), πρόοδος (πρόειμι, προβάλλω), and ἐπιστροφή (ἐπιστρέφω) to the soul (*In Timaeum* 2.215). 'Επιστροφή is the reversion–return–conversion to one's source.

87 See Ramelli 2017b.

88 On this commentary see now Proclus, *Commentary on Plato's Republic*, *Volume 1*, 2018.

89 Complete inventory in the work on "pagan" philosophical notions of apokatastasis, in preparation.

90 On ἐπιστροφή in late Platonism, Iamblichus, Syrianus, Proclus, and Damascius, see Gersh 1978 (Gersh 2009, p. 158–170). An investigation is in the works into ἐπιστροφή and ἀποκατάστασις in Greek philosophy, including the dovetailing of both notions in late Neoplatonism, both 'pagan' and Christian.

91 As argued in Ramelli forthcoming- g.

92 Ramelli 2013a, chapter on Eriugena.

93 Damascius described the three movements in *Dubitationes et Solutiones* 1.169.24–27; the third: ἐπιστρεφόμενον πρὸς ἑαυτόν; 1.24.12: πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστροφῆς. Proclus posited conversion/reversal for all spiritual or self-constituted principles (*ET* 44); Syrianus had described the Forms as 'divine essences, not divided into parts, which revert/are reverted to themselves [πρὸς ἑαυτὰς ἐστραμμέναι]' (*In Metaphysica* 23.14–15).

One of the most interesting examples of this dovetailing and sometimes converging terminologies is Dionysius; he probably followed authors he knew, such as Clement, Origen, Gregory Nyssen, Evagrius, and Neoplatonism, from which he inherited the μονή-πρόοδος-ἐπιστροφή scheme; he also shared with these thinkers the metaphysical tenet of the ontological non-subsistence of evil.[94] Now, apokatastasis for Dionysius, just as for Eriugena afterwards, coincides with the culmination of ἐπιστροφή, the third movement, the return of all beings to their Cause.

Many are the passages that confirm this, but I single out the following three. In the *Divine Names* 1.7.596c–597a, Dionysius parallels God's action of bringing all to perfection to God's "converting" activity, i.e. the action of having all creatures return to Godself (ἐπιστρεπτική, which denotes the activity of ἐπιστροφή): "The Cause of All is 'all in all', according to the Biblical saying,[95] and certainly it must be praised in that it is the Giver of existence to all, the Originator of all beings,[96] who brings all to perfection (τελειωτική), holding them together and protecting them; their seat,[97] which has them all return to itself [πρὸς ἑαυτὴν ἐπιστρεπτική], and this in a unified, irresistible, absolute, and transcendent way."

In *Ecclesiastical Hierarchy* 82.17 and 83.7, the superimposition of apokatastasis on ἐπιστροφή is so clear that the vocabularies even merge. I suspect that Dionysius merged them consciously. The movement of the priest from the altar to the extremities of the church and then back to the altar is assimilated to the divine movements of πρόοδος and ἐπιστροφή, and it is remarkable that for this movement of return/reversion/conversion the terminology of apokatastasis is used: πάλιν ἐπ᾽ αὐτῷ τελειωτικῶς ἀποκαθιστάμενον, in reference to the priest's return to the altar (82.17), and εἰς τὴν οἰκείαν ἀρχὴν ἀμειώτως ἀποκαθίσταται, in reference to the spiritual interpretation of this return (83.7). Apokatastasis is the return to the Monad and unification, intended as ἐπιστροφή or reversion.

My hypothesis is further confirmed by the *Divine Names* 4.14 (p. 160.15), in which the metaphysical movement of ἐπιστροφή or return/conversion (εἰς τ᾽ἀγαθὸν ἐπιστρεφομένην) is identified with ἀποκατάστασις outright (again, likely deliberately). Indeed, the terminology of apokatastasis is directly employed for the movement of ἐπιστροφή: God's love forms a circle that proceeds from the Good—for God is "Beauty and Good itself"—and returns to the Good; it

94 See Ramelli 2013a, the chapter on Dionysius.

95 1Corinthians 15:28.

96 This denotes the creation, which parallels the moment of πρόοδος or procession.

97 This corresponds to the moment of μονή. And ἐπιστροφή comes soon after in this passage, in the adjective ἐπιστρεπτική.

"always proceeds, remains, and returns to the same" Good (κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ προϊὸν ἀεὶ καὶ μένων καὶ ἀποκαθιστάμενος). We see the convergence of terminologies. Now, it is remarkable that in fact Dionysius adapted a proposition coming precisely from Proclus' *Elements of Theology* (in particular from 146), precisely changing ἐπιστρέφω (present in his 'pagan' source, Proclus himself) into ἀποκαθίστημι: "Divine love demonstrates in a particularly clear way its lack of end and of beginning, as a kind of eternal cycle (ἀίδιος κύκλος), always proceeding, remaining, and being restored (προιὼν ἀεὶ καὶ μένων καὶ ἀποκαθιστάμενος)" (*Divine Names* 4.14). Dionysius seems to read Proclus through Origen, whom he knew very well and who may even lie behind the "Hierotheus" and the theologians and hymnologists whom he cites as *auctoritates*. The influence of Origen's *First Principles* and commentary on the Song of Songs on Dionysius is notable.[98] Dionysius appears aware that the doctrine of apokatastasis, and even the dovetailing of ἐπιστροφή and apokatastasis, which he applies here, comes from Origen.

Indeed, all this is a doctrine that Dionysius ascribes to his teacher Hierotheus, who developed it in his *Hymns on Love*, and the inspired exegete that this "Hierotheus" represents is very probably Origen, especially in his commentary on the Song of Songs, as I argued extensively elsewhere (and, due to Dionysius' double reference scheme, Hierotheus may simultaneously refer to Proclus himself):[99]

> The only one who is Beauty and Good per se is the manifestation, so to say, of itself through itself, the good procession of the transcendent unity, and simple movement of love, self-moving, self-operating, proceeding in the Good and gushing out from the Good to the beings and *returning again to the Good or converting to the Good* (ἐπιστρεφομένην). In this the divine love exceptionally clearly shows its own lack of an end and a beginning, like a kind of infinite and absolutely eternal circle through the Good, from the Good, in the Good, and toward the Good, proceeding around in an introversive non-wandering spiral, always *proceeding, remaining, and returning / converting* in the same movement and the same way. These truths were also explained, in his divinely inspired exegesis, by my illustrious and holy initiator in his *Hymns on Love*. It will be particularly appropriate to quote from these Hymns and thus provide my own discourse on love with a sacred introduction, as it were: "Love, be it divine or angelic

98 See Ramelli forthcoming- g.

99 See Ramelli forthcoming- e.

> or intellectual or psychic/animal or physical, should be understood as a unitive force that gathers together […]".

Now, the lexicon of ἐπιστροφή was a terminology already used by Origen, well known to both Dionysius and Proclus, and connected to the doctrine of apokatastasis. Origen's terminology of ἐπιστροφή is rich and significant, and often dovetails with the notion of apokatastasis or restoration, a key concept in Origen's philosophical theology, history of salvation, and exegesis. In this sense, Origen seems to anticipate the function of ἐπιστροφή in later Neoplatonism, 'pagan' and Christian alike, also with respect to the interrelation of ἐπιστροφή and apokatastasis. Origen reflected on ἐπιστροφή also commenting on the uses of ἐπιστροφή in Scripture in light of his philosophical and eschatological reading. He was familiar with both Hebrew and Greek terminologies for "return/reversion" in the Bible (*shuv—yšb* in Hebrew; the lexicon of ἐπιστροφή and ἀποκατάστασις in the *Septuagint* and the *New Testament*). This acquaintance was facilitated by his *Hexapla*, which aligned both the Hebrew and the Greek versions of Scripture.

Origen used the lexicon of ἐπιστροφή—conversion in connection not only with Platonism, but also with the occurrences of this lexicon in the Bible. This is one of the many remarkable parallels that he found between Scripture and Plato/Platonism. Psalm 21:28–30 prophesies that "all the families of the peoples" will adore God and "all the boundaries of the earth will (re)turn/convert (ἐπιστραφήσονται) to the Lord." The agent of this eschatological, universal return to the Lord is God: "for the kingdom belongs to the Lord, and the Lord governs the people" (v. 29). In the Bible, Origen found the connection between ἐπιστροφή and apokatastasis and found that the Hebrew verb *šub—yšb*, meaning the reestablishment of a former relationship or a return, could be rendered by both terminologies in Greek. For instance, in Isa 23:17, *yšb* is rendered in the *Septuagint* by ἀποκαθίστημι: God restores Tyre to its ancient prosperity (ἀποκαταστήσεται εἰς τὸ ἀρχαῖον, "and it will be restored (by God) to its original state"). In Hebrew, the verb comes again from *yšb*. The phrase used here, ἀποκαθίστημι εἰς τὸ ἀρχαῖον, will become a technical expression for the notion of apokatastasis in authors such as Origen and Gregory of Nyssa; it highlights their idea that the restoration is a restoration to one's original state.[100]

It happens that, within the same passage, the selfsame verb, *šub—yšb*, is rendered in the *Septuagint* with both ἀποκαθίστημι ("I restore, I re-establish")[101]

100 See Ramelli 2013a, the initial section on Scripture and the chapters on Origen, Nyssen, and others.

101 The verb ἀποκαθίστημι/ἀποκαθιστάνω, which in the LXX almost always translates the

and ἐπιστρέφω ("I convert, I return"). In Jer 15:19, God who will restore Israel if it returns to God: "if you return/repent (ἐπιστρέψῃ), I shall restore (ἀποκαταστήσω) you." Origen interpreted this verse, too, as a reference to apokatastasis: God will restore the person who repents/converts. Both verbs in this sentence, however, in Hebrew derive from the same verb, *šub—yšb*.

Elsewhere in Jeremiah, Origen found the verb *šub—yšb* translated with ἀποκαθίστημι only, for instance, in Jer 16:15; 23:8 and 27:19, in which God is said to restore Israel in the future. In the first passage, "I shall restore (ἀποκαταστήσω) them to their land, which I gave to their forefathers," in the Hebrew *Vorlage* the verb is once more *yšb*. In the second passage, "The Lord is alive, who gathered the whole offspring of Israel … and restored (ἀποκατέστησε) them into their land," in Hebrew the verb is again *yšb*. The third passage, Jer 27:19, reads, "and I shall restore (ἀποκαταστήσω) Israel […]"

Similarly to what happens in the case of the Hebrew verb *šub—yšb*, rendered by two verbs in the Greek LXX (ἐπιστρέφω and ἀποκαθίστημι), in the Latin versions of the Bible, the same verb renders both ἐπιστρέφω and ἀποκαθίστημι. In Jer 15:19, the sense of "conversion" is felt as preponderant, to the point that both ἐπιστρέφω and ἀποκαθίστημι are rendered by the same verb, *conuerto* (*si conuerteris, convertam te*).

In the *New Testament*, instead, in the Vulgate, all occurrences of the verb ἀποκαθίστημι, both in its therapeutic meaning and in its eschatological sense of restoration, are systematically rendered by *restituo*, and in Acts 3:21 the corresponding noun, ἀποκατάστασις, is translated *restitutio*. Both Latin verbs are used by Rufinus, Jerome, and others to convey the meaning of apokatastasis and that of conversion and return to God.[102] Both meanings are related, since the former depends on the latter.

Now, for Proclus, the soul is the main protagonist of the return and restoration (as for Philo, Clement, Origen, and followers), but it is by no means alone. The whole cosmos is involved in restoration (an aspect that Gregory of Nyssa also stressed).[103] In this respect, it must be noted that a good deal of occurrences of the terminology of apokatastasis in Proclus (about one fifth) are related to the astronomical and cosmological meaning of this term, for instance

Hebrew verb *yšb* when it does not simply mean "to constitute," but "to reconstitute, to re-establish, to restore," and in the New Testament is widely used, in Greek essentially means "to restore, re-establish, reconstitute."

102 See Ramelli 2013a, the initial section on Scripture, and the chapters on Rufinus, Jerome, Ambrose, Augustine, etc.

103 Ramelli 2013a, the chapter on Gregory. This is an aspect that goes back to Origen, although he was primarily concerned with the apokatastasis of rational creatures.

(1) the apokatastasis of spheres, planets, or stars[104]—a number of these in the *Hypotyposeis astronomicae*[105]—or (2) the combination of apokatastaseis that keeps the cosmos in order,[106] or (3) the definition of the whole of the time as a period of all the universe, which embraces many restorations of the planets.[107]

However, Proclus closely connects to this cosmological apokatastasis also the apokatastasis of souls, so that, for instance, as I shall point out, the apokatastasis of the universe, comprising those of all planets and occupying the

104 Proclus, *In Rempublicam* 2.23.26: ἐκ τῶν συναποκαταστάσεων τῶν ἑπτὰ σφαιρῶν; 2.30.18: τέλειον ἀριθμὸν χρόνου προσείρηκεν τὸν ἐκ τῶν περιόδων τῶν ὀκτὼ τῆς συναποκαταστάσεως, ὅταν τούτων πασῶν τὰ τάχη συμπερανθέντα ἔχῃ; 2.45.11: τὴν δὲ ἀποκατάστασιν ὁρίζει τοῦ βασιλέως τῶν ὁρατῶν, ᾗ φησιν Πλάτων (*Respublica* 6.509D); 2.237.12. δεῖ γὰρ τὰ ἀνωτέρω κινεῖσθαι θᾶττον, κἂν δοκῶσιν αἱ ἀποκαταστάσεις εἶναι πολυχρονιώτεραι. Proclus, *In Timaeum*, 1.101.1: ὅλας ἀποκαταστάσεις καὶ περιόδους τῶν ἑπτὰ κοσμοκρατόρων; 3.54.29: κατὰ τοῦτο ποιεῖται τὰς ἀποκαταστάσεις· ἄλλο μὲν γὰρ τῆς ἡλιακῆς περιόδου μέτρον, ἄλλο δὲ τῆς σεληνιακῆς; 3.56.11: πλανήτων ταῖς ποικίλαις ἑαυτῶν περιόδοις τὴν ποικιλίαν τῆς γενέσεως διαπλεκόντων· ἕπεται γὰρ ἄλλα ἄλλων ἀποκαταστάσεσι καὶ κατ᾽ ἄλλα μέτρα τὰς ἑαυτῶν συμπεραίνει ζωάς; 3.75.16: Ταῦτα δὲ ὁ Πλάτων πρὸς τὰς ἀποκαταστάσεις ὁρῶν διατάττεται; 3.78.28. πρὸς τὸν χρόνον τῆς ἀποκαταστάσεως; 3.81.4: τὰ μέτρα δείκνυσι τῶν ἀποκαταστάσεων; 3.83.25: ἐκ πόσων ἐστὶν ἑνιαυτῶν ἡ κοινὴ τῶν ὀκτὼ συναποκατάστασις; 3.87.27: τὴν φαινομένην ἀποκατάστασιν ὁ Πλάτων ἔλαβε τῆς ἀπλανοῦς τὴν τὸ νυχθήμερον ποιοῦσαν; 3.87.31: πρὸς τὴν ἀποκατάστασιν τῆς ἀπλανοῦς; 3.88.7: τὴν εἰς τὰ κέντρα φορὰν ἄλλοτε ἄλλην ἔχει καὶ τὴν εἰς τὰ αὐτὰ κατὰ πάντα ἀποκατάστασιν πολυχρονιωτάτην; 3.88.9: τὸ μέτρον τῆς ἀποκαταστάσεως τῆς ταὐτοῦ φορᾶς καλεῖ νύκτα καὶ ἡμέραν; 3.89.1: πόθεν δὲ τὸ διάφορον τῶν ἀποκαταστάσεων ἢ ἀπὸ τῶν διαφερόντων ἀκινήτων αἰτίων; 3.89.15: εἰ γὰρ καὶ διαφέρουσαί εἰσιν αὐτῶν αἱ ἀποκαταστάσεις, ἀλλὰ λόγον ἔχουσι πρὸς ἀλλήλας; 3.90.24: τὴν ἐναρμόνιον κίνησιν καὶ τὴν τάξιν τῶν ἀποκαταστάσεων; 3.91.11: τὰς διαφορὰς τῶν ἀποκαταστάσεων; 3.91.20–25: ἡς σελήνης ἀποκατάστασιν καὶ τὴν ἡλιακὴν ὁμοίως … επὶ ταύτας ὅλας καὶ τὴν τῆς ἀπλανοῦς ἐπὶ τὴν μίαν καὶ κοινὴν τῶν πλανωμένων ἀποκατάστασιν; 3.92.4: ἔχουσι τὸν αὐτὸν ὑπ᾽ ἀμφοτέρων τῶν πολλαπλασιασμῶν κοινὸν τῆς ἀμφοτέρων ἀποκαταστάσεως χρόνον; 3.93.2: πάντως ἐστὶ πάντων ἡ παροῦσα τάξις ἀποκατάστασίς τις; 3.93.6: μία τις ἀποκατάστασις; 3.93.12: Καρκίνῳ τῆς ἀποκαταστάσεως γενομένης; 3.146.13: προποδίζοντες μὲν γὰρ προσχωροῦσι ταῖς ἑαυτῶν ἀποκαταστάσεσιν; 3.148.27: τὰς τῶν ποικίλων ἀποκαταστάσεις.

105 Proclus, *Hypotyposeis astronomicae* 3.53.7: τῶν ἀπλανῶν ἀστέρων ποιουμένους τὴν τήρησιν τῆς ἀποκαταστάσεως; 3.53.9; τὴν ἀποκατάστασιν; 3.54.2: πρὸς τὰ τροπικὰ σημεῖα καὶ τὰ ἰσημερινὰ τὴν ἀποκατάστασιν ὁρᾶν τῆς περιόδου τοῦ τε ἡλίου καὶ τῶν ἄλλων πλανήτων; 3.60.3: τὰς μοίρας τῆς μιᾶς ἀποκαταστάσεως τὰς τξ; 4.83.3: ἄλλην εἶναι κόσμου περιστροφὴν καὶ ἄλλην τοῦ νυχθημέρου ἀποκατάστασιν; 5.23.1: μήκους μὲν ἀποκατάστασις λέγεται, ὅταν ὁ ἐπίκυκλος ἀπὸ τῶν αὐτῶν ἐπὶ τὰ αὐτὰ τοῦ ἐκκέντρου παραγένηται; 5.23.4: ἀνωμαλίας δὲ ἀποκατάστασις, ὅταν ὁ ἀστὴρ ἐπὶ τοῦ ἐπικύκλου φερόμενος ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ εἰς τὸ αὐτὸ ποιήσηται τὴν περιδρομήν; 5.24.3: ἐν πόσοις μὲν ἔτεσιν ἕκαστος αὐτῶν πόσας ἀνωμαλίας ἀποκαταστάσεις ποιεῖται; 5.28.1; τὰς διαφόρους αὐτῆς τῶν πρὸς ἥλιον σχηματισμῶν ἀποκαταστάσεις; 5.37.1: ἐν τῷ ἑνιαυτῷ μιᾶς ἀποκαταστάσεως ἑκατέρου γιγνομένης πρὸς τὰ τοῦ ζῳδιακοῦ σημεῖα.

106 Proclus, *In Rempublicam*, 2.24.14: ἡ συναποκατάστασις, οὐκ οὖσα στάσις ἀλλ᾽ ἀφετηρία τῆς ἑξῆς περιόδου, τηρεῖ τὴν κοσμικὴν τάξιν.

107 Proclus, *In Timaeum*, 2.289.12: πολλὰς μὲν Κρονίας ἀποκαταστάσεις, πολλὰς δὲ Ἡλιακάς, πολλὰς δὲ Σεληνιακὰς περιέχουσα, καὶ ἔστιν ὁ πᾶς χρόνος ἐν τῇ μιᾷ περιόδῳ τοῦ παντός.

whole time, coincides with the apokatastasis of the world soul, which includes those of all souls and extends to the whole time. Consistently, Proclus draws a parallel between cosmic-astronomical restorations and restorations of souls (*In Rempublicam* 2.267.28).[108] Indeed, he is clear in many passages that apokatastasis involves both corporeal and incorporeal realities.[109] As is evident from *In Timaeum* 3.43.27, the cycle of restoration (περίοδος καὶ ἀποκατάστασις) involves not only incorruptible realities (ἀδιάφθορα), such as souls, but also all realities subject to generation, πάντα τὰ γενητά.

Plotinus in fact received the doctrine of apokatastasis, but, as I have pointed out, he lacks the terminology of apokatastasis, and developed this theory differently from his fellow disciple Origen. It would be very interesting to know whether their common master, Ammonius Saccas entertained and taught the theory of apokatastasis, as his contemporary Christian Platonists Clement of Alexandria and Bardaisan of Edessa did: and if so, in which form. In the only two loci in which Plotinus refers to this theory, *Enneads* 4.3.12 5.7.1–3, he seems to adhere to the scheme of infinite apokatastatic cycles, during which the same events occur and the same individuals live, making the same choices, without end. This scheme, in its Stoic form, as I have indicated above, was criticised by Origen.

Plotinus presents his closest approximation to the terminology of apokatastasis in *Enneads* 4.3.12: κατὰ χρόνους ἀεὶ εἰς τὸ αὐτὸ καθιστάμενα, where the phrase εἰς τὸ αὐτὸ καθιστάμενα corresponds to ἀποκαθίστημι—ἀποκατάστασις, and ἀεὶ indicates an infinite cyclicality. This periodical reconstitution, Plotinus states, includes the descents and reascents of souls (καθόδοις ψυχῶν καὶ ἀνόδοις). In *Enneads* 5.7.1–3, Plotinus is reasoning within a framework of infinite cosmic cycles (περίοδοι characterised by ἀπειρία) and is asking whether in each of them there exist *logoi* of all the individuals that are generated within a single cosmic cycle. He concludes that "the whole cosmic period includes all *logoi* and therefore the same things happen again and again according to the same *logoi*" (ἡ δὲ πᾶσα περίοδος πάντας ἔχει τοὺς λόγους, αὖθις δὲ τὰ αὐτὰ πάλιν κατὰ τοὺς αὐτοὺς λόγους). Plotinus' adhesion to the model that was also maintained by the Stoics is clear in *Enneads* 4.7.2: "The same, in every detail, repeats itself from period to

108 Proclus, *In Rempublicam*, 2.267.28: Καθάπερ οὖν αἱ τῶν κύκλων ἀποκαταστάσεις ἐν τῇ περιόδῳ συμπεραίνονται πάντων, κατὰ τὰ αὐτὰ δὴ καὶ αἱ περίοδοι τῶν ψυχῶν αἱ κατὰ πάντας βίους. And in *In Timaeum* 3.19.31 Proclus draws a parallel between the restoration of a human soul and that of heavenly bodies such as the sun and the moon: ἄνθρωπον δὲ τοσόνδε, ἥλιον δὲ ἐν τοσῷδε ἀποκαθίστασθαι καὶ σελήνην.

109 E.g. Proclus, *In Rempublicam*, 2.16.14: καθ' ἕκαστον τῶν ἀεικινήτων ἔστιν τις νοῦς, ὃς καὶ τὴν ζωὴν τὴν ἐν αὐτῷ συμπεραίνει καὶ τὴν ἀποκατάστασιν τὴν σωματικήν; 3.28.20: ψυχάς τε καὶ φύσεις καὶ σώματα κύκλῳ περιάγει καὶ περιοδικῶς ἀποκαθίστησιν.

period" (τὸ αὐτὸν πάντη ἐν τῇ ἑτέρᾳ περιόδῳ). This point was not only contested by Origen, as I have pointed out (on the basis of the Biblical notion of the end of the world and centred on a final, definitive apokatastasis), but also dropped by Proclus as well.[110]

Moreover, Proclus is closer to Origen than to Plotinus' line in the *Elements of Theology* 211, when he rejects Plotinus' (admittedly novel) doctrine of the undescended soul: "Every partial soul, descending into the realm of generation, *descends in its entirety* (ὅλη): it is not the case that a part of it remains above, and the rest descends." Proclus utters a similar statement in *In Parmenidem* 948: "We ought not to maintain that *a part of the soul remains above* … nor should we point that the soul has the same substance as the gods." Plotinus was aware, and declared, that his doctrine was still extraneous to the Platonic tradition in his time: it was "against the opinion of the others," παρὰ δόξαν τῶν ἄλλων, meaning of the other Platonists (*Enneads* 4.8.8). Damascius also will refuse to adhere to the doctrine of the undescended soul (*In Parmenidem* 2.254.3–10), as Iamblichus and Proclus had already done.

Similarly, Proclus seems closer to Origen than to Plotinus when he rejects the theory that the soul is consubstantial (ὁμοούσιος) with the divine—a rejection already explicitly voiced by Origen against some "Gnostics"[111]—and identifiable with the Intellect and even the One.[112] Iamblichus' concept of the soul as changeable, even in its substance, since it descends entirely, does not fully convince Proclus, although in general Proclus was very much influenced by Iamblichus. According to Proclus, the human soul does descend entirely (against Plotinus), but it does not undergo changes in its substance.[113] In the *Elements of Theology* 192, Proclus depicts the soul as amphibious: the soul is an eternal substance, but its activities are accomplished in time. Reflecting on Plato's *Timaeus*, where the γένεσις of the soul is described—paradoxically, the genesis of something ἀγένητον: the Platonic reflection tried hard to resolve this puzzle—Proclus interprets it in the sense that the soul is continually generated, and eternally receives the power to exist.[114]

110 Plotinus resumes the terminology of λόγοι σπερματικοί, adopted by Justin, Clement, and Origen as well, when in *Enneads* 4.7.3 he claims that "we ought not to fear the infinity of seminal reasons [ἐν τοῖς σπέρμασιν καὶ τοῖς λόγοις] (in each cosmic period), since the Soul possesses all."

111 See Ramelli 2011b.

112 Proclus, *In Timaeum*, 3 p. 231.5–11.

113 Proclus, *In Timaeum*, 3.335, 3.338, 3.340.

114 Proclus, *In Timaeum*, 2.119–132. Origen applied a similar notion to the generation of the Son, who in his view is coeternal with the Father because its generation is eternal, not so

Precisely in the *Timaeus*, 36Bff., Plato spoke of circles in the soul. For Proclus, the cyclic period of the human soul is "its proper life" (*Elements of Theology* 199, on which see below, and 200). This conception squares perfectly with his restoration-return-reversion scheme. The Neoplatonic use of ἐπιστροφή, which in Proclus parallels that of ἀποκατάστασις, must indeed be seen within the triadic movement of μονή, πρόοδος, and ἐπιστροφή. Proclus himself ascribes the theorisation of this movement to Iamblichus in *In Timaeum* 2.215.5: the Monad is the principle of identity and the moment of immanence, the Dyad introduces procession, and the Triad is the origin of reversion or return. Procession, according to Proclus, is a movement from better to worse, reversion from worse to better (*Elements of Theology* 36–37; cf. Plotinus, *Enneads*, 5.8.1, 6.9.9).

According to Proclus, only what is incorporeal and without parts, such as the soul itself, can revert or return, i.e. have an ἐπιστροφή (*Elements of Theology* 15). The body does not revert, which implies that there is no resurrection of bodies. This is in line with "pagan" Platonism, more than with Christian Platonism. However, Origen, too, ruled out the resurrection of the material ὑποκείμενον of a body, which is permanently in flux, and only admitted of the resurrection of the εἶδος or metaphysical form of the earthly body, transformed into a spiritual body; so also the Christian Neoplatonists Gregory of Nyssa and Evagrius.[115] Indeed, for Origen, Gregory, and Evagrius the resurrection is part and parcel of the restoration process, which involves the soul and the intellect as well as the body (for Evagrius, the body will be elevated to the level of soul and the latter to the level of intellect).[116]

The link between reversion (ἐπιστροφή) and restoration (ἀποκατάστασις) is manifest especially in the case of souls and is made clear especially in *In Timaeum* 1.87.30: the decade indicates the reversion (ἐπιστροφή) of all beings in the cosmos toward the One; the ninety indicates the restoration (ἀποκατάστασις) to the monad next to the procession (πρόοδος).[117] Like reversion, restoration too is posited next to procession. Indeed, as I have pointed out, in Dionysius, who was impacted by Proclus a great deal, the restoration is understood as a reversion and is sometimes explicitly represented as such. In the *Elements of Theology* 32, Proclus observes that the return/reversion of the soul, of which

much in the sense that the Son continually receives the power to exist, as in the sense that the generation of the Son transcends time.

115 See Ramelli 2008b; Ramelli 2007a, and further Ramelli 2019b. For Evagrius, Ramelli 2015c.

116 On Evagrius' ideas about the resurrection and about bodies, see Ramelli 2015c and Ramelli 2017d.

117 Proclus, *In Timaeum* 1.87.30: Ἡ τε γὰρ δεκὰς τὴν ἐπιστροφὴν πάντων δηλοῖ τῶν ἐγκοσμίων τὴν ἐπὶ τὸ ἕν, καὶ ἡ ἐνενηκοντὰς τὴν μετὰ τῆς προόδου πρὸς τὴν μονάδα πάλιν ἀποκατάστασιν.

Porphyry was speaking in *De regressu animae* (according to the title reported by Augustine) and which parallels Origen's notion of apokatastasis, "is accomplished by virtue of likeness" to the highest principle. Now, this takes place thanks to virtue: for apokatastasis is common to both "souls" and "mortal animals," but with different modalities, since for souls alone it depends on life "according to virtue" (κατ᾽ ἀρετὴν ζωή, *In Cratylum* 179.36–37).[118]

Remarkably, that apokatastasis is made possible only by the active pursuit of likeness to God, the first principle, in a life of virtue was a major tenet of Origen's theory of apokatastasis. Origen drew a distinction between being in the image (εἰκών) of God, which is an initial datum for every human intellectual soul, and becoming in the likeness (ὁμοίωσις) of God, which passes through a personal effort and engagement in virtue, and is perfected only at apokatastasis, in the *telos* or ultimate end, the accomplishment of all.[119] In the *Elements of Theology* 32, Proclus proposes this general principle: "Every return/reversion is perfectly achieved by means of the likeness of those who return to the principle to which they return" (πᾶσα ἐπιστροφὴ δι᾽ ὁμοιότητος ἀποτελεῖται τῶν ἐπιστρεφομένων πρὸς ὃ ἐπιστρέφεται). Proclus is obviously relying on Plato, *Theaetetus* 176B, on the ethical tenet of ὁμοίωσις θεῷ; Origen, as often, relies on both Plato and Scripture (Gen 1:26–27), but neither source includes the specific idea that the return/reversion or restoration will be through likeness. This is instead found in Origen and in Proclus. The latter read in Plotinus that likeness is a fundamental presupposition of all knowledge (*Enneads* 1.8.1, reflected in Proclus *In Timaeum* 2.298.27; 3.160.18), and interpreted knowledge as a type of return/reversion (*In Timaeum* 2.287.1). Salustius, the Neoplatonist close to Emperor Julian, relates the idea of likeness to the voluntary adhesion to the divine, as Origen also did: "When we are good we attach ourselves to the gods through *likeness* [δι᾽ ὁμοιότητα], but when we become evil we separate ourselves from them through *unlikeness* [δι᾽ ἀνομοιότητα]." Dionysius, the Christian Platonist who was very well acquainted with both Origen and Proclus,[120] maintained likewise that likeness is the motor of the return or reversion, which he related to apokatastasis: "The power of the divine likeness is that which has all beings return [ἐπιστρέφουσα] to their Cause" (*Divine Names* 9.6).

Proclus seems to have had Origen's theory of apokatastasis at the back of his mind, all the more so if one considers that in the immediately following proposition in his *Elements of Theology* (33) Proclus enunciates another prin-

118 Proclus, *In Cratylum* 179.36–37: Τὰς μὲν ψυχὰς διὰ τῆς κατ᾽ ἀρετὴν ζωῆς τελεσιουργεῖν, τοῖς δὲ θνητοῖς ζῴοις τὴν εἰς τὸ εἶδος ἀποκατάστασιν χορηγεῖν.

119 See Ramelli 2013a, section on Origen.

120 See above and Ramelli forthcoming- g. and Ramelli forthcoming- e.

ciple that was also a primary pillar of Origen's doctrine of apokatastasis and, as I shall observe momentarily, and was also enunciated by Plotinus, namely that the reversion / return / restoration / apokatastasis joins the end (τέλος) to the beginning (ἀρχή): "All that proceeds [προϊόν] from a principle and reverts [ἐπιστρέφον] to it has a cyclic activity. Indeed, if it reverts [ἐπιστρέφει] to the principle from which it proceeds [πρόεισιν], it joins the end to the beginning [συνάπτει τῇ ἀρχῇ τὸ τέλος] [...] all beings [πάντα] come from the first principle, and all revert to it." Proclus proclaims the universality of the reversion/restoration and is certainly in full agreement with Origen's doctrine of universal, and not partial, restoration. The main difference is that Proclus envisages infinite beginnings (ἀρχαί) and infinite ends (τέλη), because infinite are the returns and the apokatastatic cycles in his system, while Origen, although he admits of many aeons, postulates only one main beginning (ἀρχή) and one end (τέλος), which comes after the end of all aeons. The tenet which connects the τέλος to the ἀρχή began to be voiced at the time of Origen, and precisely by his fellow disciple Plotinus: "for all beings the beginning is also the end," τέλος ἅπασιν ἡ ἀρχή (*Enneads* 3.8.7; see also 5.8.7; again, we may wonder whether Ammonius Saccas was interested in apokatastasis or reversion and how he characterized it). Later, this principle returns in Iamblichus (*Myst*. 31.16) and Syrianus, Proclus' teacher (*In Metaphysica* 38.3). In this way, we can trace a whole trajectory in Platonism, which includes not only 'pagan' but also Christian Platonism (Origen, Gregory of Nyssa, Evagrius, Dionysius, Eriugena).

Furthermore, one proposition later, in the *Elements of Theology* 35, yet another tenet of Origen's restoration theory appears: that the reversion / restoration is to οἰκεῖα, that is, to what is proper and familiar to someone; this concept is reiterated at *In Rempublicam* 2.162.10: "each being must absolutely be restored [πάντως ἀποκαθίστασθαι] to the wholeness that is proper and familiar to it [εἰς τὴν ὁλότητα τὴν οἰκείαν]."[121] This is also why Proclus speaks of a restoration of the soul "to itself" (ἀποκαθίσταται πρὸς ἑαυτήν, *In Timaeum* 3.57.3). Now, another remarkable parallel between Proclus and Origen with regard to the notion of return/reversion and apokatastasis concerns precisely the conceptualisation of apokatastasis as *oikeiōsis*. Origen, as I hopefully demonstrated elsewhere,[122] was the first who firmly established this link, which was then taken over by Gregory of Nyssa.[123] He maintained that apokatastasis is an *oikeiōsis*

121 See also Proclus, *In Timaeum* 3.308.11: ταῖς ψυχαῖς ... ἡ ἀποκατάστασις εἰς ἣν ᾗ πάσης καὶ μὴ εἰς τὸ σύννομον ἄστρον ἀποκαταστᾶσα διὰ τὴν νομὴν εἰς ἄλλο ἀναγκάζηται ἀποκαθίστασθαι διὰ τὴν εἰς ἐκεῖνο σποράν· οἰκεῖον γὰρ τὸ σπειρόμενόν ἐστι τῷ περὶ ὃ ἔσπαρται κατ᾽ οὐσίαν.

122 Ramelli 2014d.

123 For Gregory see Ramelli 2014e.

because "the restoration is to a condition that is proper and familiar" to the creature who is being restored (ἡ ἀποκατάστασίς ἐστιν εἰς τὰ οἰκεῖα, *Homiliae in Ieremiam* 14.18). No creature can be restored to a condition that is alien to it and does not belong to its very nature and primordial state (note that for Gregory of Nyssa, as for Origen, creatures are all beings apart from God. The Creator, and evil and death, which were not created by God, but are rather consequences of wrong choices—sins—of rational creatures endowed with free will). Likewise, in the *Elements of Theology* 35, Proclus arguing for the necessity that immanence, procession and return be always present, all of them, excludes that there may ever be a return to a condition that is alien (ἀλλότριον, as opposite to οἰκεῖον) to the being that is returning: "If it should return only (without immanence or procession), how could that which has not its essence from that cause make the return by essence to what is alien to it?" (τὴν πρὸς τὸ ἀλλότριον ἐπιστροφήν). Origen, followed by Gregory of Nyssa, also supported the same idea. The steps of the reversion, as Proclus observes, mirror those of the procession: "Every reversion passes through the same terms as the corresponding procession" (*Elements of Theology* 38).

In *Elements of Theology* 39, Proclus introduces his Noetic Triad, of which I have spoken at the beginning, and applies it to his theory of reversion. He thus claims that reversion is applied to all beings, but to various degrees:

(1) inanimate beings revert only in their being;
(2) animate but irrational beings revert in their life as well; and
(3) intelligent beings (what Origen called λογικά or νόες), and only these, revert in their knowledge.

In *Theologia Platonica* 3.6.22.19–23 Proclus explains that Life is participated in by all animate beings, including those which have no share in knowledge, while Nous (Intellect) is only participated in by beings that are capable of knowledge. It results that Life irradiates its gifts to more beings than Intellect does. Clearly, Proclus is here using his Noetic Triad: Being, Life, and Nous, which can be conceptualized as three concentric circles, the first being the largest and the last the smallest.

It is interesting that a similar, concentric triad as mentioned, was applied by Origen in *Princ.* 1.3.5–6, which is recapitulated in 1.3.8—a work very probably known to Proclus. For Origen,

(1) all existing beings (*omnia omnino quae sunt*), i.e. all creatures participate in God the Father and Creator, on account of their very existence, since God is Being;
(2) all rational or intellectual beings (*omnes qui rationabiles sunt* = λογικά) participate in Christ-Logos; and
(3) the saints alone (*sancti*) participate in the Holy Spirit.

This triad by Origen, like Proclus' Noetic Triad, can be conceptualized as three concentrical circles, the first being the largest and the last the smallest.

Affinities and discrepancies between Proclus' and Origen's conceptions of apokatastasis emerge nicely from Proclus' *Elements of Theology* 146: in the cycle of procession and reversion "the end is similar to the beginning" (τὰ τέλη πρὸς τὰς ἑαυτῶν ἀρχὰς ὁμοιοῦται), as both Origen and Plotinus maintained, but this process also forms a cycle that "has no beginning and no end" (ἄναρχον καὶ ἀτελεύτητον). If Origen maintained that the end will be "similar to the beginning" exactly like Proclus, nevertheless Origen, unlike Proclus, did not posit infinite cycles of reversion, because he postulated, on the basis of Scripture, both a creation in time and an end of time, so that after apokatastasis, at the end of a limited number of aeons, there will be no new beginning. He made this clear especially in his above-mentioned polemic against the Stoic theory of apokatastasis, but also in his use of the Pauline words, "Love never falls (out)," in support of the definitive and eternal nature of the eventual apokatastasis.[124]

The same divergence in cosmology and philosophy of history between Origen and Proclus emerges again from the following passage, *In Rempublicam* 2.21.22; 2.20.5, in which Proclus expressly speaks of apokatastasis. The supreme divinity, to whom the monad belongs, according to Proclus is the very cause of every apokatastasis.[125] Origen too regarded the supreme divinity, God as "Monad and Henad" (*Princ.* 1.1.6), as the cause and the ultimate end of universal apokatastasis, but he thought that, once all rational beings have returned to God and achieved unity with God, there will be no new cycle: no rational creature will turn away again from God and therefore need to be restored again. Moreover, the same difference between Proclus and Origen emerges once more in another point, the following. Like Origen,[126] Proclus too relates apokatastasis to eternal life, after purification (*In Rempublicam* 2.185.6).[127] But according to Origen the attainment of eternal life takes place once and for all for each individual, while Proclus envisages infinite cycles between eternal life and the world of generation. This divergence emerges again and again.

A convergence between Proclus' doctrine of apokatastasis and that of Origen concerns the notion that all that which is not already in actuality needs

124 Ramelli 2013a, ch. 1 and chapter on Origen; Ramelli 2019d, chapter on Origen.

125 Proclus, *In Rempublicam* 2.21.22: ἡ μὲν μονὰς Διός ἐστι […] ὁ πατὴρ πάσης ἀποκαταστάσεως αἴτιον; 2.20.5: πᾶσα γὰρ ἡ χρονικὴ σειρὰ τοῦ ἑνὸς ἐκείνου θεοῦ ἀνῆπται, μετροῦσα τῷ πάλιν καὶ πάλιν τὴν ἀποκατάστασιν ἑκάστων καθ᾽ ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὅρον.

126 He uses both ζωὴ ἀίδιος, like Proclus, and ζωὴ αἰώνιος, a Biblical expression: see Ramelli 2008c.

127 Proclus, *In Rempublicam* 2.185.6: Καθαιρόντων τὰ περιβλήματα αὐτῶν διὰ θείου φωτὸς καὶ ἀναμιμνησκόντων τῆς ἀϊδίου ζωῆς καὶ τῶν ἀποκαταστάσεων τῶν τελεωτάτων.

time to reach perfection and restoration, by adhering to the Good and collecting all of its own goodness ("Quantunque in creatura è di bontate," as Dante would say in his prayer to the Virgin Mary in his *Paradise*).[128] The very same idea was also found in Origen: apokatastasis can be reached only by adhesion to the Good and by rejecting all evil and collecting all the good that can be present in oneself; now this path toward perfection and restoration takes time. In addition, both Origen and Proclus identify perfection and restoration. This is also why Origen postulated a series of whole aeons before the eventual apokatastasis, to give time to all to reach their perfection. But this is also where the difference between Proclus and Origen lies, once again: for Origen there will be one and only one universal restoration at the end of all aeons, whereas for Proclus the restorations are infinite, just as time is infinite: there will be no "end of the world."

Proclus, as pointed out above and as emerges again here, explicitly speaks of apokatastasis and not only of reversion. According to *Theologia Platonica* 3.33.13, "The soul measures its own life by cycles of restoration" (ἡ ψυχὴ τῷ μὲν ἀποκαταστάσεσι καὶ περιόδοις μετρεῖν τὴν ἑαυτῆς ζωήν).[129] He expands on the restoration or apokatastasis of the soul in the *Elements of Theology* 199:

> Every soul that is in the cosmos has *cycles and restorations* of her own, proper life (πᾶσα ψυχὴ ἐγκόσμιος περίοδοις χρῆται τῆς οἰκείας ζωῆς καὶ ἀποκαταστάσεσιν). For if it is measured by time and operates in a transitive way,[130] and movement is proper to it,[131] and all that which moves and participates in time, being perpetual [ἀίδιον], has cycles and revolves in cycles/periods [χρῆται περιόδοις καὶ περιοδικῶς ἀνακυκλεῖται] and *is restored from the same state to the same state* each time [ἀποκαθίσταται ἀπὸ τῶν αὐτῶν ἐπὶ τὰ αὐτά],[132] then it is clear that every soul that is in the cosmos, having movement and operating in time, will have cycles of movements and restorations [περιόδους τε τῶν κινήσεων ἕξει τε καὶ ἀποκαταστάσεις]. For *every cycle of perpetual beings involves a restoration* [πᾶσα γὰρ περίοδος τῶν ἀϊδίων ἀποκαταστατική ἐστι].

128 Proclus, *In Timaeum*, 3.22.6: πᾶν, ὃ μὴ ἀθρόως καὶ ἤδη καὶ ὁμοῦ τὸ πᾶν ἔχει τῆς ἐνεργείας, δεῖται τοῦ χρόνου πρὸς τελείωσιν καὶ ἀποκατάστασιν, δι᾽ οὗ συλλέγει πᾶν τὸ οἰκεῖον ἀγαθόν.

129 Cf. Proclus, *In Rempublicam* 4.101.17: τὰς περιόδους ἀφορίζουσι τῶν ψυχικῶν ἀποκαταστάσεων.

130 Cf. Proclus, *Elementatio theologica*, 191.

131 Cf. Proclus, *Elementatio theologica*, 20.

132 Cf. Proclus, *Elementatio theologica*, 198.

The link between apokatastasis (of souls and heavenly bodies) and cyclical periods occurs often in Proclus,[133] who also attributes this theory to Egyptians and Chaldaeans.[134] Among the "perpetual beings" of which Proclus speaks in the block quotation above as subject to apokatastasis there are certainly rational souls. Origen classified as rational souls (λογικά, rational beings or rational creatures) or intelligences/intellectual souls (νόες) angels, human beings, and demons. All rational creatures originally enjoyed the same state of beatitude and were not differentiated into classes; they were not different by nature, but became differentiated into angels, human, and demons due to the choices of their free will.[135] Porphyry was well acquainted with Origen's theory of λογικά, and in his *Letter to Anebo* asked exactly which factors distinguish gods, daemons, heroes, and souls from one another.[136] In *In Timaeum* 1.142.1, Proclus defines daemons as "souls that are neither divine nor susceptible of transformation," but in 3.165.11 he further classifies these into angels, daemons proper,

133 E.g., Proclus, *Hypotyposeis astronomicae*, 1.30: τὰς περιοδικὰς ἀποκαταστάσεις; Proclus, *In Timaeum*, 2.264.33: αἱ περιοδικαὶ πᾶσαι ἀποκαταστάσεις; 2.290.20: μιμεῖται γὰρ τόδε τὸ πᾶν τὴν ἀφανῆ περίοδον ἐκείνης διὰ τῆς οἰκείας σωματικῆς ἀνακυκλήσεως καὶ συναποκαθίσταται τοπικῶς τῇ ἀποκαταστάσει τῇ ἐκείνης, ἣν ποιεῖται νοητικῶς, καὶ τοῦτ᾽ ἔστι τὸ ἐξαίρετον τῆς κοσμικῆς ψυχῆς; 2.292.24: πάλιν ἐν τῷ κόσμῳ τὰ αὐτὰ γίνεται, κατὰ δὲ τὰς τῆς ψυχῆς νοήσεις τὰ γιγνόμενα γίγνεται· οὐθ᾽ ὕστερον, ἵνα μὴ ἀναίτιος ἡ ἀποκατάστασις ᾖ· τί γὰρ ἔσται τὸ περιέχον αὐτὴν ὅλην, εἰ μὴ ἡ τῆς ψυχῆς περίοδος; 3.28.29: τὸ εἰς τὸ αὐτὸ ἀποκαθίστασθαι καὶ ἓν διὰ τῆς κατὰ τὸν χρόνον κυκλήσεως; 3.29.20: μετὰ τὴν πᾶσαν ἀνέλιξιν τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεως ἀποκαθιστάμενος οὕτω καὶ τὰς τῶν ἄλλων ἀποκαθίστησι περιόδους, ὅλῳ μὲν ἑαυτοῦ τῷ προελθόντι τὴν πρώτως αὐτοῦ μετέχουσαν ψυχὴν περιάγων; 3.57.13: ἡ φυλακὴ τῶν αὐτῶν ἀεὶ περιόδων καὶ ἀποκαταστάσεων; 3.64.3: μιᾶς εὐθείας κινουμένης ἡ ἀποκατάστασις μία, οὕτω καὶ οἱ τούτων ἐπίκυκλοι ποιοῦνται τὴν αὐτὴν ἀποκατάστασιν; 3.89.12: τὸν ἀριθμὸν τῶν ἑκάστου περιοδικῶν ἀποκαταστάσεων; 3.92.27–30: τὰ τάχη τῶν κύκλων τῶν τε οὐρανίων καὶ τῶν ὑπὸ σελήνην: εἰσὶ γὰρ καὶ ἐν τούτοις περίοδοι καὶ ἀποκαταστάσεις […] καὶ γὰρ αἱ ἀποκαταστάσεις θεωροῦνται πρὸς τὰ αὐτῆς σημεῖα, οἷον ὅτι πάντες ἀποκατέστησαν περὶ τὸ ἰσημερινὸν σημεῖον ἢ περὶ τὸ θερινὸν τροπικόν; 3.127.24: τὰς περιόδους καὶ τὰς ἀποκαταστάσεις; 3.129.26: ἔχοντα καὶ αὐτὰ περιοδικὸν ἀριθμὸν τῆς ἰδίας ἀποκαταστάσεως, καθ᾽ ὃν μετρεῖται ὁ σύμπας χρόνος; 3.138.15: συναποκαθιστὰς αὐτὴν ταῖς ἄλλαις καὶ ποιῶν ἐκ πασῶν μίαν πρὸς τὸν ταὐτοῦ κύκλον ἀποκατάστασιν; 3.150.17: αἵ τε ἀποκαταστάσεις καὶ αἱ ἀρχαὶ τῶν περιόδων; Proclus, *In Rempublicam*, 2.18.1: χρόνος ὡς χορόνους τις ὤν, τοῦ χορεύειν αἴτιος τῷ κόσμῳ, τῆς κατὰ κύκλον ἀποκαταστάσεως χορείας λεγομένης; 3.33.21: τὴν τάξιν τῶν περιόδων καὶ τὰ μέτρα τῶν ἀποκαταστάσεων; *Theologia platonica* 4.59.13: περιφέρονται οὖν κύκλῳ καὶ ἀποκαθίστανται, τῆς οὐρανίας περιφορᾶς ἀεὶ τῆς αὐτῆς μενούσης; *Institutio physica* 2.6: τὸ κύκλῳ κινούμενον ἀποκαθίσταται; *In 1 Eucl. Elem.* 213.26–214.1: αἱ ψυχαὶ […] διὰ τῶν ἀποκαταστάσεων καὶ τῶν περιόδων.

134 Proclus, *In Rempublicam*, 2.236.2: ποῖαι καὶ ὅλων κοσμικῶν περιόδων καὶ ἀποκαταστάσεων ἦσαν ἱστορίαι.

135 Full analysis in Ramelli 2013a, section on Origen; Ramelli 2013d.

136 *Ap.* Iamblichus, *Myst.* 61.11; 67.1. On this work see now the new edition and essays by Saffrey and Segonds (in Porphyre, *Lettre à Anébon l'Égyptien*). Now also Iamblichus's response is available in the same series Saffrey, Segonds 2013. Study of both in Addey 2014.

and heroes (ἄγγελοι, δαίμονες, ἥρωες). This tripartition was already present in the Middle Platonist Celsus and Origen (*Cels*. 7.78). Origen, a prominent disciple of Ammonius Saccas, and never distinguished by any ancient source from the Christian Origen, is also attributed a specific treatise *On Daemons* or *On Rational Creatures*.[137]

Proclus in the *Elements of Theology* 198 details the cyclical and perpetual nature of the movement of restoration: "Every being that participates in time and moves perpetually (ἀεὶ κινούμενον) is measured out by cyclical periods (περιόδοις μετρεῖται]). Indeed, since it participates in time, its movement has a share in measure and limit, and it proceeds according to number. And since it moves perpetually [ἀεί], and this perpetuity does not transcend time but is within time (τὸ ἀεὶ τοῦτο οὐκ αἰώνιόν ἐστι, ἀλλὰ χρονικόν),[138] it necessarily has cyclic periods [...]. What moves perpetually cannot be transformed for a limited number of times. Therefore, what moves perpetually will return again and again from the same state to the same state, so as to form a cyclic period (ἀπὸ τῶν αὐτῶν ἄρα ἐπὶ τὰ αὐτὰ πάλιν ἥξει τὸ ἀεὶ κινούμενον, ὥστε ποιῆσαι περίοδον)."

The *perpetuity* and *infinity* of this cyclical movement is what primarily distinguishes Proclus' theory of apokatastasis from that of Origen. It is highlighted by Proclus many times throughout his works, for instance in *In Timaeum* 3.18.16 (χρονικῆς ἀϊδιότητος [...] κυκλικῆς ἀποκαταστάσεως) and also elsewhere.[139] Proclus opposes the apokatastasis of the soul to the world of generation and becoming. He distinguishes two arrangements of things: the better, harmonic, tends to the restoration of the soul, the other to the cycles of rebirth into dense bodies.[140] Souls have intellectual restorations (αἱ ἀποκαταστάσεις αἱ νοε-

137 Arguments for the possible attribution of this treatise to Origen the Christian Platonist in Ramelli 2009a and in a work in preparation.

138 For the meaning of αἰώνιος as "transcending time" in the Platonic tradition and the difference from ἀΐδιος see Ramelli, Konstan 2007, and the reviews by O'Brien 2010 and Ghira 2009.

139 For example, Proclus, *In Timaeum*, 3.29.7: πάλιν ἀποκαθισταμένη καὶ τοῦτο ποιοῦσα πολλάκις, μᾶλλον δὲ ἀπειράκις; 3.20.29–21.1: ὡς αὐτὸν αἰωνίως προειληφότα καὶ νοοῦντα τὸν σύμπαντα τῶν ἐν τῷ κόσμῳ κινουμένων ἁπάντων ἀριθμόν, καθ' ὃν πάντα τὰ κινούμενα περιάγει καὶ ἀποκαθίστησι περιόδοις θάττοσιν ἢ βραδυτέραις, καὶ πρὸς τούτοις ἀπέραντον διὰ τὴν δύναμιν (τὸ γὰρ πάλιν καὶ πάλιν ἀνακυκλεῖν); Proclus, *In Parmenidem*, 1218.20: ἔχει τὴν ἴσην ἀποκατάστασιν, αὕτη δὲ κατὰ τὸν αὐτῆς ἀεὶ χρόνον.

140 Proclus, *In Rempublicam*, 2.67.1: Διττῆς τῆς ἁρμονίας οὔσης καὶ τῆς ἀμείνονος σαφῶς εἰρημένης εἰς τὴν ἀποκατάστασιν τείνειν τῆς ψυχῆς, ἡ λοιπὴ ἂν εἴη γενέσει φίλη. Proclus frequently speaks of the restoration of souls, e.g. Proclus, *In Timaeum*, 1.54.8: τήνδε τὴν ψυχὴν ἴδῃς ἀποκαταστᾶσαν.

ραί), which cannot be perceived by senses.[141] Each soul has its own periods and restorations, and differences among these are due to partial souls' life in time:

> Every cyclic period of the soul is measured by time, but that of the other souls is measured by a certain time, while the cyclic period of the first soul is measured by the totality of time (τῷ σύμπαντι χρόνῳ). For, if all movements entail a "first" and an "after," cyclic periods too, then, do. And for this reason they participate in time, and time is what measures all the cyclic periods of the soul. Now, if the periods were the same for all souls, and all had the same vicissitudes, the time, too, would be the same for all of them. But if *their restorations are different from one another* (ἄλλαι ἄλλων ἀποκαταστάσεις), the time of their cyclic periods, too, and their restorations will vary [...]. All other souls (apart from the world soul) are measured by given measures that are more limited than the whole of time. This is clear from the following consideration. If those souls are more limited than the soul which participates in time primarily, they will not adapt their periods to the totality of time either, but *their many restorations will be parts of the one great period of restoration* (αἱ πολλαὶ αὐτῶν ἀποκαταστάσεις μέρη ἔσονται μιᾶς περιόδου καὶ ἀποκαταστάσεως), that in which the soul that primarily participates in time *is restored* (ἣν ἡ χρόνου μετέχουσα πρώτως ἀποκαθίσταται). Indeed, the more limited participation characterises a lesser power, the more universal characterises a greater power. Therefore, the other souls cannot by nature receive the full measure of time during one single life, because they have been assigned a place subordinate to that soul which is measured by time primarily (*Elements of Theology* 200).

Each individual soul has its apokatastasis, each one different from those of other partial souls, but the world soul, whose cyclic period is measured by the totality of time, has an apokatastasis that coincides with one great period. Proclus hammered home in many passages this theory that the partial restorations of single souls, each one covering a fraction of time, constitute the universal restoration, which coincides with the totality of time.[142] In this way, Proclus postulates different measures and cyclic periods for the restorations of partial

141 Proclus, *In Timaeum*, 3.149.26; 3.308.22.

142 Proclus, *In Timaeum*, 2.289.29: μόνην ἆρα δεῖ πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον ἐνεργεῖν, αἱ δὲ ἄλλαι πρὸς μόριον τοῦ σύμπαντος χρόνου ἐνεργοῦσι, καθ' ὃ καὶ ἡ ἀποκατάστασις αὐταῖς; 2.290.7: νοοῦσα δ' οὖν καθ' ἓν ἔχει τὴν ἀποκατάστασιν κατὰ τὸν ὅλον χρόνον τὸν περιέχοντα τὴν τοῦ θείου γενητοῦ περίοδον; 2.290.11: πᾶσαι γὰρ ἐν μέρει τοῦ ἑνὸς ἐν τῷ παντὶ χρόνῳ τὰς ἀποκαταστάσεις ἔχουσιν, ἅτε καὶ μερικώτερα ἀνελίττουσαι, ἡ δὲ νοερὰ τοῦ ἑνὸς νοητοῦ κόσμου νοοῦσα καὶ ἐκπεριι-

souls and bodies, but one single measure and one big period for the universal restoration.[143] Partial souls and bodies have different paces, slower or faster, in their periodic restorations,[144] but they are all unified in the cosmic restoration. As Proclus clarifies, "with its own restoration, the world soul restores the whole universe with itself," τῇ γὰρ αὐτῆς ἀποκαταστάσει συναποκαθίσταται τὸ πᾶν.[145]

It must be noted that the totality of time which coincides with a single cyclic period of the world soul, of which Proclus speaks in the *Elements of Theology* 200 cannot be an infinite time (given that a cycle must be finite), but a cosmic cycle, which concludes with a cosmic apokatastasis, that is, the restoration not of one partial soul, but of all partial souls together. This cosmic apokatastasis, coinciding with the great year, is the apokatastasis of the world soul, which includes the restoration of all other souls, and in Proclus' scheme (different here from that of Origen) recurs perpetually:

> Time, revolving upon itself in a circle, *is restored* (ἀποκαθιστάμενος) together with the whole revolving of its own power, and thus it also *restores the cyclic periods of the other souls* (τὰς τῶν ἄλλων ἀποκαθίστησι περιόδους) [...] the same scheme returns again and again, *perpetually* (*In Timaeum* 3.29.18);
>
> The totality of time is the complete number of the restoration of the universe (ὅλος δέ ἐστι χρόνος ὁ τέλειος ἀριθμὸς τῆς τοῦ παντὸς ἀποκαταστάσεως) (*In Timaeum* 3.95.6).

Proclus describes time (ὁ χρόνος) as "the whole measure of the common apokatastasis of all movements, corporeal and incorporeal" (τῆς τῶν ἐν αὐτῷ πάντων ἀσωμάτων κινήσεων καὶ σωματικῶν πασῶν κοινῆς συναποκαταστάσεως μέτρον παν-

---

οὖσα τῷ ὅλῳ χρόνῳ συμπεραίνει τὴν ἑαυτῆς περίοδον; 3.306.6: χρόνους, καθ' οὓς ὁ πᾶς μετρεῖται χρόνος τοῦ κοσμικοῦ βίου, καὶ κοινὰς ἔχουσι πρὸς ἐκεῖνον καὶ πρὸς ἀλλήλους ἀποκαταστάσεις.

143 Proclus, *In Timaeum*, 3.54.21: Καὶ ταῖς ψυχαῖς αἱ περίοδοι καὶ τοῖς σώμασιν ἐπιτελοῦνται καὶ τὸ ἓν μέτρον τῆς ὅλης ἀποκαταστάσεως, and Proclus, *In I Euclidis Elementorum librum*, 149.1: Ταῖς δὲ ψυχαῖς [...] τὸ ἀποκαθίστασθαι κατὰ τὰς οἰκείας περιόδους. The notion of measure is intrinsic to the periodic movement of apokatastasis: Proclus, *In Rempublicam*, 2.18.17: ἀποκαθιστὰς πάντα κατὰ τὰ ἑαυτῷ σύμφυτα μέτρα.

144 Proclus, *In Rempublicam*, 2.20.19: πῶς ἀποκαθίστησι τὸν κόσμον κατὰ τοὺς οἰκείους ὅρους, πάντων οὖσα κινητικὴ τῶν ἐγκοσμίων, τῶν βραχυπόρων καὶ μακροπόρων; 2.226: τοὺς μὲν θᾶττον ἀποκαθίστασθαι, τοὺς δὲ βραδύτερον; Proclus, *In Timaeum*, 2.289.18: δεῖ γὰρ ἀποκαταστῆναι πάντως [...] ἡ δὲ ἀποκατά στασις ἄλλη ἄλλαις, ταῖς μὲν βραχυπορωτέρα, ταῖς δὲ μακροπορωτέρα; 3.76.16: ἡ ἀποκατάστασις ἄλλη ἄλλων καὶ τῶν μὲν βραδυτέρα, τῶν δὲ θάττων; 3.87.15: ἡ τῆς ἀπλανοῦς περίοδός ἐστι ταχίστη, τὰ δὲ ἔγγιον αὐτῆς βραδύτερα τῶν πορρωτέρω κατὰ τὴν ἀποκατάστασιν.

145 Proclus, *In Timaeum*, 2.292.21.

τελές).[146] This, "continuously recurring (πολλάκις ἀνελισσόμενον), makes up the infinite time (ποιεῖ τὸν ἄπειρον χρόνον)." Like Origen, Proclus postulates a universal apokatastasis, but, once again unlike him, Proclus thinks that this apokatastasis does not happen once and for all at the end of time, but repeats itself infinite times, although over extremely long cycles. For the universe itself is imperishable, it was not created in time and therefore will never perish at a certain point in time: "the entire time embraces the whole life of the apokatastasis of the universe. What does not perish within this time is imperishable. Indeed, nothing perishable can endure for the totality of time."[147]

Such a theory of cosmic cycles, each one concluding with an apokatastasis, seems to have been already present in Middle Platonism, which in turn assimilated this element from Stoicism. It is no chance that Origen, well steeped in Middle Platonism, felt the need to criticise the Stoic doctrine of apokatastasis, as I have mentioned, so as to emphasise the main differences between it and his own Christian theory of apokatastasis. The Middle Platonists probably projected the Stoic doctrine of apokatastasis into Plato's *Politicus* myth. Actually, I suspect that this myth influenced the Stoic theory of apokatastasis itself.[148]

According to Proclus, a cyclic period of a human soul (which is much shorter than the great, cosmic period) does not seem to coincide with one single human life, but with a cycle that begins with the descent of the soul and ends with its restoration to contemplation. Depending on the soul's moral choices, such a cycle may embrace a series of human lives.

In Plato's *Phaedrus* 248E ff. the minimum interval is said to be 3000 years, encompassing three incarnations of the soul. Plato in *Timaeus* 42B seems to admit that the return of a soul to the appropriate star can occur after one incarnation only. Proclus, however, in *In Timaeum* 3.291 remarks that this is not a complete ἀποκατάστασις. Thus, it appears that he envisages a much longer cycle. This entire theory will have to be investigated more thoroughly within a systematic analysis of philosophical notions of apokatastasis, from the Presocratic, Plato, Aristotle and the Stoics to imperial and late antique Platonism (and their comparison with patristic doctrines of apokatastasis).

146 Proclus, *In Rempublicam*, 2.11.25. That universal apokatastasis is both bodily and noetic is made clear in *In Timaeum* 2.290.17: ἀνελίττειν καὶ διὰ τοῦτο κατὰ τὸν τέλειον ἀριθμὸν τῆς κοσμικῆς περιόδου ποιεῖσθαι τὴν νοητικὴν ἑαυτῆς ἀποκατάστασιν, καθ᾽ ὃν ποιεῖται καὶ τὴν σωματικὴν ὅλην περίοδον.

147 Proclus, *In Rempublicam*, 2.12.2: πᾶς ὢν χρόνος τὸν πάντα βίον ἔχει τῆς τοῦ παντὸς ἀποκαταστάσεως, ἐν ᾧ τὸ μὴ φθαρὲν ἄφθαρτόν ἐστιν. Οὐδὲν οὖν φθαρτὸν μένει τὸν ἅπαντα χρόνον.

148 A specific work will be devoted to this investigation.

4 Proclus and Origen on Bodies, Vehicles, Souls, Matter and Evil

Proclus, just as Origen beforehand, connected the concepts of apokatastasis and reversion, which concern primarily souls, to the theory of the soul-body relation[149] and the vehicles of the soul. It will be necessary to investigate briefly Proclus' doctrine of the soul's corporeal vehicle, different from Plotinus' doctrine, and a comparison will have to be drawn with Christian Platonists such as Origen and Gregory of Nyssa (Evagrius would also be very interesting to examine here, but Proclus may have known only Origen among these thinkers).

In Proclus' view, the soul, entering a cyclic apokatastatic period, acquires a second vehicle (ὄχημα), after the immaterial and immortal one of which he speaks in the *Elements of Theology* 208 and which represents a remarkable similarity with Origen's anthropology (see below). The soul's second vehicle is in turn different from the mortal body. At the stage of apokatastasis, the soul will be purified and freed from the second vehicle as well as from the heavy body.[150]

From the Christian side of Platonism, Origen also postulated such degrees from an immortal to a mortal, heavy body and seems to have posited a permanent first body like Proclus. According to Origen, a spiritual body was created with each *nous* at the beginning of its substantial existence and then gets transformed according to the moral choices of the rational, intellectual creature.[151] In the *Elements of Theology* 208, Proclus describes the first vehicle of the soul: "The vehicle (ὄχημα) of every partial soul is immaterial (ἄϋλον), indivisible by essence, and not subject to passions." This corresponds to the spiritual body postulated by Origen, which all *noes / logika* had at the very beginning of their creation (when God created both them and matter), an impassible body which served as a vehicle of the rational soul.[152]

Plotinus also spoke of a "luminous vehicle" (αὐγοειδὲς ὄχημα), which souls assume in their descent in Treatises 14, 26, and 27. Origen, Plotinus' fellow disciple at the school of Ammonius in Alexandria, as mentioned, very probably deemed rational creatures to be endowed, from the start of their existence as substances, with a subtle body, which may (in the case of humans) or may not (in the case of angels) become a heavy and mortal body on account of their sin. There even seems to be a verbal resonance between Origen and Plotinus:

149 On Proclus' ideas on the soul-body relation, see Opsomer 2018.

150 Proclus, *In Timaeum*, 3.237.

151 On Origen on degrees of corporeality and soul(s), documentation in Ramelli 2013e; further documentation and arguments in Ramelli 2018b. A full treatment will be devoted to this issue in a chapter on anthropology in Origen.

152 As pointed out by Ramelli 2018b.

Origen also designated the subtle and spiritual body of rational creatures as both αὐγοειδές and an ὄχημα. The latter idea is transparent the sentence, "The soul is said to have first used the luminous body as a vehicle; later this was covered with the skin tunics," that is, mortal corporeality (τῷ δὲ αὐγοειδεῖ τὴν ψυχὴν ἐποχεῖσθαι πρώτῳ λέγουσιν, ὅπερ ὕστερον ἐνεδύσατο τοὺς δερματίνους χιτῶνας).[153] Origen's description of the spiritual body as αὐγοειδές is further confirmed by the sixth-century theologian Gobar.[154]

As Origen rejected the theory of the preexistence of "bare" souls without any corporeal vehicle whatsoever, Proclus also thinks that every soul always has an immaterial, simple, and impassible vehicle. Origen regards both the rational / intellectual soul and its immortal body as created by God at a certain point and not coeternal with God (coeternal with God are only the Forms / Ideas / Logoi of all rational creatures in the Mind of God, who is Christ-Logos-Wisdom[155]). In the *Elements of Theology* 207, Proclus also speaks of the soul and its immortal vehicle as created ("the vehicle (ὄχημα) of every partial soul has been created (δεδημιούργηται) by an immovable cause") and perpetual in time (ἀίδιον, *Elements of Theology* 208 and 196), albeit not eternal in the sense of transcending time: the latter is the meaning of αἰώνιος in Platonism.[156]

In the *Elements of Theology* 196 Proclus clarifies that the immaterial, invisible, and impassible vehicle of the soul is actually an immortal body, which here he characterizes as ἀγένετον. This should not be taken in the sense that this bodily vehicle is uncreated, which would contradict Proclus' *Elements of Theology* 207, but in the sense that it has no beginning in time (otherwise it should also have an end in time, as required by the perishability axiom, which Gregory of Nyssa arguably used[157]):

> Every participated soul uses at first a body, which is perpetual/perennial and has a constitution without beginning in time and incorruptible (πᾶσα ψυχὴ μεθεκτὴ σώματι χρῆται πρώτῳ ἀϊδίῳ, καὶ ἀγένετον ἔχοντι τὴν ὑπόστασιν καὶ ἄφθαρτον). For, if every soul is perpetual / eternal by essence (κατ' οὐσίαν ἀίδιος] and if by its very being it ensouls primarily one of the bodies, it will ensoul it always (ἀεί); for the being of every soul is unchangeable. If so, the body ensouled by it is in turn always (ἀεί) ensouled and always participates in life. Now, what lives always much more exists always. But

153 *Ap*. Procopius, *Comm. in Gen.* PG 87/1.221A.
154 *Ap*. Photius, *Bibliotheca* cod. 232.288A.
155 See Ramelli forthcoming- b.
156 Ramelli, Konstan 2007, p. 22–38.
157 For Gregory, see Ramelli 2018g.

> what exists always is perpetual / perennial / eternal (ἀίδιον). Therefore, the body that is at first ensouled and attached to any soul is perpetual / perennial / eternal (ἀίδιον). But every participated soul is at first participated by a body, if it is true that it is participated and not unparticipated, and by its very being ensouls the body that participates in it. Therefore, every soul that is participated uses at first a body that is perpetual / perennial / eternal (ἀϊδίῳ), not created in time, and incorruptible by essence.

According to the perishability axiom, well known to all Neoplatonists, 'pagan' and Christian alike, the spiritual body, being not created in time, and being not composed, will not decay, nor have an end in time. Although they all knew the ὄχημα theory, however, unlike Plotinus' or Porphyry's, Proclus' position that a soul perpetually uses a body as a vehicle, from the very beginning and independently of its descent or fall, comes remarkably close to that of Origen. Like Origen, also, Proclus thinks that angels have a spiritual body, which per se has no shape (they are ἀμόρφωτοι) but can take on a shape when they condescendingly appear to human beings ἐν μορφῇ.[158]

As Origen did, Proclus also speaks of one single immortal body of each soul, which can be transformed into heavy and earthly by accretion of "tunics"—like Origen's Biblical "skin tunics" and Porphyry's "skin tunic"[159]—upon it, as he makes clear in the *Elements of Theology* 209 (which relates to the *Elements of Theology* 196):

> The vehicle (ὄχημα) of every partial soul descends by way of addition of tunics that are more and more material [χιτόνων ἐνυλοτέρων], and ascends together with the soul thanks to the removal of all that is material and to the return to the form that is proper to it, analogously to the soul that uses it. The soul too, indeed, descends by receiving irrational forms of life, while it ascends by dropping off all the powers that activate the process of generation, which the soul had put on during the descent. [...] Since souls, by their very existence, vivify their vehicles, and the latter are *created together* (συμφυῆ) *with their souls*, they change in every respect together

158 Proclus, *De sacr. et magia*, ap. Psellos, *Scripta minora* 1.150.13–14.

159 Porphyry, who knew Origen's work, used the same notion of skin tunic in *De abstinentia* 2.46: "In the Father's temple, i.e. this world, is it not prudent to keep pure our last garment, the skin tunic, and thus, with this tunic made pure, live in the Father's temple?" and 1.31: "We must remove these many garments, both this visible garment of flesh and those inside, which are close to those of skin". Origen maintained that "initially the soul used the luminous (αὐγοειδεῖ) body as a vehicle (ἐποχεῖσθαι), and this body was later clothed in the skin tunics" (Procopius, *Comm. in Gen.* 3:21, PG 87/1.221A). See also my Ramelli 2014f.

> with the activities of the souls, and follow them everywhere: when the souls experience passions, their vehicles suffer the same with them; once the souls have been purified, *their vehicles are restored together with them* (κεκαθαρμέναις συναποκαθίσταται); when the souls are lifted up, *the vehicles rise with them*, desiring their own perfection. For every being attains perfection when it reaches its own fullness.

That the perennial body-vehicle is "created together with its soul" is what Origen maintained, but not what Plotinus and virtually all 'pagan' Neoplatonists thought. Even Proclus' notion of a common restoration of soul and body after a period of purification, which is clear in this passage, is identical to that of Origen (which will be taken over by Evagrius).[160] The same notion that purification must precede apokatastasis to the divine world is reflected in *In Rempublicam* 1.120.14 in reference to Heracles, who after being purified obtained "the perfect restoration/apokatastasis to the deities."[161]

Apokatastasis is perfect when it crowns a philosophical life; therefore, in *In Timaeum* 3.291.32–292.2 Proclus, referring to Plato's *Phaedrus*, draws a distinction between non-philosophical souls, who can ascend to their own heavenly body within one period, and philosophical souls, who are restored to the intelligible realm after three periods.[162] If souls attain a restoration without having lived a philosophical life, this restoration is not perfect since they cannot rise to the intelligible realm.[163] The perfect restoration of the soul is noetic (*In Timaeum* 2.248.20),[164] as Origen, Gregory of Nyssa, and Evagrius also main-

160 See Ramelli 2017d.

161 Proclus, *In Rempublicam*, 1.120.14: ὁ μὲν γὰρ Ἡρακλῆς διὰ τελεστικῆς καθηράμενος καὶ τῶν ἀχράντων καρπῶν μετασχὼν τελέας ἔτυχεν τῆς εἰς θεοὺς ἀποκαταστάσεως.

162 Proclus, *In Timaeum*, 3.291.32–292.2: Τοῦτο ἐν τῷ Φαίδρῳ λέλεκται περὶ τῶν μὴ φιλοσόφων ψυχῶν, ὧν ἄλλη ἡ εἰς τὸ αὐτὸ πάλιν ἀποκατάστασις, ἄλλη ἡ εἰς τὸ σύννομον ἄστρον ἄνοδος· ἢ μὲν γὰρ τριῶν δεῖται περιόδων, ἡ δὲ καὶ διὰ μιᾶς γένοιτο ἄν, καὶ ἡ μὲν εἰς τὸ νοητὸν ἀνάγει τὴν ψυχήν. Likewise Proclus, *In Timaeum*, 3.291.22: ὁ τὸν φιλόσοφον βίον ἑλόμενος διὰ τριῶν ἀποκαθίστατο βίων (with reference to *Phaedrus* 249AB). For a soul's restoration to its heavenly body see also Proclus, *In Timaeum*, 3.291.18: τῶν μετὰ τὴν πρώτην γένεσιν εἰς τὸ σύννομον ἄστρον ἀποκαθισταμένων … αὐτὰς ἀπολειπούσας τὸ σῶμα βίον ἔξειν εὐδαίμονα = Proclus, *In Rempublicam* 2.130.24: δηλοῖ δὲ ὁ Τίμαιος τὴν εἰς τὸ σύννομον ἄστρον ἀποκαταστᾶσαν εὐδαίμονα βίον λέγων ἕξειν, both with reference to *Timaeus* 42B. Also *Theologia platonica* 6.34.10: τὰς εἰς τὸ σύννομον ἄστρον ἀποκαταστάσεις; *In Timaeum* 3.308.12: μὴ εἰς τὸ σύννομον ἄστρον ἀποκαταστᾶσα διὰ τὴν νομὴν εἰς ἄλλο ἀναγκάζηται ἀποκαθίστασθαι.

163 Proclus, *In Rempublicam*, 2.169.8: Ταῖς ἀπὸ γενέσεως στελλομέναις εἰς γένεσιν ψυχαῖς, πρὸ τῆς τελείας, ὡς εἴπομεν πρότερον, ἀποκαταστάσεως.

164 Proclus, *In Timaeum*, 2.248.20: ἐπειδὴ τὸ ζωτικὸν τῆς ψυχῆς νοερόν ἐστι καὶ ἀποκαταστατικὸν καὶ τὸ νοητὸν πλῆθος ἀνελίττον, ἐπὶ τὸ αὐτὸ πάλιν ἀποκαθίσταται.

tained. The last systematized a scheme of a threefold resurrection-restoration: that of the body to immortal life, that of the soul to *apatheia*, and that of the *nous* to knowledge (*Kephalaia Gnostica* 5.19; 5.22; 5.25).

Following Syrianus, as it seems, Proclus postulated the existence of two ὀχήματα of the soul, not only in the *Elements of Theology* 196 and 207–209, analysed above, but also in *In Timaeum* 3.236 and 3.297–298.[165] The first and loftier bodily vehicle is, as pointed out, immortal, immaterial, simple, and not liable to passions, and is called by Proclus αὐγοειδές, ἀστροειδές, and συμφυές. Proclus identifies this vehicle with the vehicle in which the Demiurge places the soul according to Plato, *Timaeus* 41E. The inferior, and subsequent, vehicle of the soul is called by Proclus πνευματικόν and is composed by the four elements, on the basis of *Timaeus* 42B.[166] It is not the vehicle of the rational soul—which is rather the first, luminous body—but the vehicle of the inferior, irrational soul. As such, even if it survives the death of the mortal, heavy and earthly body, it is doomed to disappear.

In his commentary on *Timaeus* 3.297.21–298.2, Proclus distinguishes the first, immortal vehicle of the soul, the "connate vehicle" (σύμφυτον ὄχημα), from a second one, called "vehicle of irrational life" (ἡ ἄλογος ζωὴ καὶ τὸ ἐκείνης ὄχημα) and "mass" (ὄγκος) derived "from the simple elements" (ἀπὸ τῶν ἁπλῶν στοιχείων), a "compound made of various kinds of tunics" (ἐκ παντοδαπῶν χιτώνων συγκείμενον) which weighs down the soul. The second vehicle is needed, since a

165 Proclus's doctrine of the two ὀχήματα will be taken over by Philoponus (*De anima* 12–14 Hayduck) and probably by Macrobius (*In Somnium Scipionis* 1.12.13), who speaks of a *luminosi corporis amictus*, and who ascribes the doctrine of universal apokatastasis to Plato, as pointed out above. Macrobius too was acquainted with the doctrine of apokatastasis of some Christian Platonists. In the passage cited, and in 1.11.12, Macrobius states that the soul, descending through the planetary spheres, acquires a body that is *sidereum* and *luminosum*, which correspond to Greek ἀστροειδές and αὐγοειδές.

166 Proclus, like Origen and most Platonists, rejected the Aristotelian "fifth body" or "element" (*In Timaeum* 2.42.9 ff.); in *Theologia platonica* 1.19.51, when he says that they are "immaterial," he uses ἄϋλος in the same relative sense as Origen often uses it, not meaning without matter or body in an absolute sense, but as compared with heavy, earthly bodies (for the relativity of such terms in Origen, see Ramelli 2018b). In *Cels.* 4.56 Origen remarked that Aristotle and the Peripatetics "maintain that aether is immaterial, and is of a fifth substance besides that of the other four elements; against this theory the Platonists and the Stoics adduced noteworthy arguments". Similarly, in *C.Io.* 13.266 Origen accepted the four elements. Origen's rejection of the fifth element was in line with that of some Middle and Neoplatonists. Atticus, for instance, in fr. 5 Des Places criticised Aristotle for deviating from Plato, who admitted of only four elements. Plotinus certainly rejected the fifth element, as is clear from *Enneads* 2.1.2, and Porphyry hammered home that Plato's doctrine contemplated only four elements, and that the doctrine of the fifth element is alien to Plato's teaching (ap. Philoponus, *De aeternitate mundi*, p. 521–522).

soul could not pass immediately from immaterial pneuma to the earthly body (ἀμέσως ἀπὸ τῶν ἀύλων πνευμάτων εἰς τόδε τὸ σῶμα χωρεῖν). Therefore, "during their descent to earth souls receive, one after the other, different kinds of tunics (χιτῶνας) made of the elements, air, water, and earth, and only afterwards, in the end, enter this thick mass (εἰς τὸν ὄγκον τὸν παχὺν τοῦτον)." The "second vehicle" (τὸ δεύτερον ὄχημα) appears again at *In Timaeum* 3.330.20–22, where it is identified once more with "the irrational mass([ὄγκος ἄλογος) drawn from fire, air, water, and earth."[167]

In his exegesis of the myth of Plato's *Phaedo*, where those who dwell in the high places of the earth are mentioned, Proclus interprets them as a reference to souls still linked to this inferior, second vehicle, who are awaiting their complete restoration (ἀποκατάστασις).[168] This restoration will liberate them from the second vehicle, but not from the first, which is permanently attached to the rational soul. The last point was maintained by Origen as well. Both at the beginning, at their creation, and at the end, at apokatastasis, rational souls or intellects are joined with a luminous, immortal, and spiritual vehicle.

The theory that the soul is permanently united to a body, from the very beginning, not only is common to both Proclus and Origen, but it seems to have been supported by some other Platonists: according to Iamblichus, "the followers of Eratosthenes and Ptolemy the Platonist, and others" also thought that the soul is always joined to a body and before having an earthly body had "subtler" bodies (λεπτότερα).[169] Did these thinkers maintain that each soul has one body, which by accretion can become heavier (as Origen and Proclus supposed) or that it has different bodies, of different kinds? This is not totally clear.

In any case, Proclus, like Origen and Gregory of Nyssa,[170] and unlike Plotinus, seems to refuse to admit that human souls can ever exist without a body, thus denying that souls preexist their bodies and receive a body only as a result of a fault. On the other hand, unlike Iamblichus, but like Origen, Gregory of Nyssa and Evagrius, Proclus did not admit that the inferior, irrational faculties of the soul are immortal.[171] Only the noetic soul is immortal. Evagrius even thought of a subsumption of the body into the soul and of the soul into the *nous*—a theory that Eriugena traced back to Gregory of Nyssa.[172]

167 See Finamore 2021.

168 Proclus, *In Timaeum*, 3.309.26.

169 *Ap*. Stobaeus, *Anthologium* 1.378: 904 Hense.

170 See Ramelli 2021.

171 For the immortality of the rational soul but the disappearance of the irrational parts or faculties at apokatastasis according to Gregory Nyssen see Ramelli 2018h.

172 Ramelli 2018h.

If Proclus postulated a permanent first body, this is because—partially unlike Plotinus—he regarded the body and matter as no evil. The identification of God with the One and the supreme Good brings about a metaphysical monism in which evil has no ontological consistence. This was already so in Syrianus (*In Metaphysica* 8.26.185.19 ff.), this is so in Proclus, and was already a tenet of Origen's anti-Gnostic metaphysics, although Proclus did not acknowledge that Origen identified God with the One (Monad and Henad) and thought that he stopped at the level of the Nous, as seen above.

Plotinus attached evil to matter, even calling matter αὐτοκακόν as the opposite of αὐτοαγαθόν[173] and claiming that it cannot share in the Good even minimally (*Enneads* 1.8.5.9). Proclus, instead, like Origen, refused to identify matter with evil. Origen also had a Christian motivation for this: matter is a creature of God and as such it must be good.[174] Proclus, although he did not support *creatio ex nihilo*, argued like Origen: given that matter is ultimately produced by the Good, it cannot be evil.[175] Proclus admits that matter cannot be a good in the absolute sense, ἁπλῶς ἀγαθόν,[176] but at least it is "a good of some sort."[177] Proclus overtly polemicises with Plotinus when he rules out that matter can be described as the primary evil or absolutely evil:

> If matter is necessary to the universe, and the world, this absolutely great and blessed god could not exist without matter, how could one still attach the nature of evil to matter? … Evil is privation of being. If matter offers itself to be used in the fabrication of the whole world, and has been produced primarily for the sake of being a receptacle of generation, a kind of wet nurse and mother, how can it still be called evil, and even the primary evil? (*De malorum subsistentia* 32.1–9)

But a similar argument was put forward well before Plotinus, by Plutarch.[178] The definition of evil as privation of being and its ontological non-subsistence, maintained by Proclus in the block quotation above, was a conviction shared by Origen and most Platonists. Proclus rejects the idea of absolute evil as a principle opposed to the absolute Good because of his strict monism, which

173 *Enneads* 1.8.3.39–40, 8.42, 13.9.
174 Investigation in Ramelli 2012c; Ramelli 2013f.
175 On this argument see Chlup 2012, p. 204 and 207.
176 Proclus, *De malorum subsistentia*, p. 36–37.
177 Proclus, *In Timaeum*, 1.385.15.
178 Plutarch, *De animae procreatione in Timaeo* 1015DE.

he shares with Origen (who used his monism against Gnostic and Marcionite dualistic tendencies, and whose monism was later used by Augustine, another Christian Platonist, at least initially, against the Manichaeans).[179] According to Proclus, just as to Origen, evil has no ontological consistence; it does not exist from the universal point of view, but only from a fragmented and particular perspective.[180] This is why Proclus calls its existence "parasitic" (παρυπόστασις, παρυφίστασθαι, *De malorum subsistentia* 7; 49–50) and maintains that evil is never pure, never "unmixed, but it is evil in one respect [*sc.* from the partial perspective] and good in another [*sc.* from the perspective of the whole], and insofar as it is good, it is from the gods, but insofar as it is evil, it is from another, powerless, source" (*De malorum subsistentia* 42).[181]

Like Origen, Proclus thinks that the individual soul causes evil not primarily, because evil cannot follow from its very nature, which is good, and if it proceeds from its will, it is because of a wrong and misled choice (*De malorum subsistentia* 46). The cause of evil is the soul's weakness (ibid. 48). Ethical intellectualism, a Socratic-Platonic and Stoic tenet, seems to be still at work here: nobody voluntarily chooses evil qua evil, but because one mistakes it for a lesser good.[182] Like Origen, Proclus too thinks that evil derives from a falling short of one's own nature, lacking one's proper virtue (*De malorum subsistentia* 25). Indeed, both body and soul share in evil when they are in a state of disharmony (*In Rempublicam* 1.38.9–15), that is, injustice, which already Plato connected with evil, insofar as it is committing injustice and not suffering it (*Gorgias* 469AB). But "as soon as evils arise in their parasitic form, the whole uses them for its own purposes [...] and makes them good" (*In Rempublicam* 1.38.25–26). Proclus' theory of evil in *De malorum subsistentia* famously influenced Dionysius and had a huge impact on later Christian thought, but Proclus' treatment still needs to be systematically compared to earlier Platonic thought (including at least the Christian Platonism of Origen).

179 On Origen, see Ramelli 2013c, the chapter on Origen, and on Augustine Ramelli 2013a; further work is ongoing.

180 Proclus, *De malorum subsistentia*, 27.3–19; Proclus, *In Timaeum*, 1.380.26–27.

181 Opsomer 2001, p. 183.

182 Preliminary reflections in Ramelli forthcoming- i. Further investigation is needed into the reception of, or reaction to, ethical intellectualism in patristic thought.

5 Resurrection, Restoration, and the Main Difference between Proclus and Origen

Of course, Proclus, as a "pagan" Platonist, did not theorise a resurrection of the body together with the restoration of the soul, unlike Origen and his follower Gregory of Nyssa. However, the resurrection conceived by Origen and Nyssen was a resurrection of the *spiritual* body of the beginning of a rational creature's substantial creation (light, luminous, immortal, impassible etc.). This notion comes remarkably close to Proclus' idea of the apokatastatic return to the first body, the spiritual body that accompanies the rational soul from the beginning of the substantial creation of a rational creature. Evagrius, a close follower of Origen and Nyssen,[183] as seen, on the basis of Nyssen even envisaged a final subsumption of the body into the soul, and of the latter into *nous* (and, in theosis, of the *nous* into God). Thus, in this respect there is not an abysmal difference between the two sides.

Rather, the principal divergence between Proclus and those Christian Neoplatonists is the infinity of the apokatastatic cycles that Proclus maintains in conformity with the theory of the perpetuity of the world. Origen and Gregory of Nyssa, instead, taking for granted that this world was created in time, also thought that it will have an end in time. Their motivation was not only the perishability axiom, well known to all Platonists, as mentioned (but applied also by Basil, for instance, to the world), but also Scripture, which speaks of the end of the world. Thus, already Origen made this a tenet of his philosophy of history and doctrine of apokatastasis. Consequently, Origen, like Gregory after him, thought that there is a cyclical succession of aeons, but this succession is finite, and it will have an end exactly with the eventual apokatastasis. This restoration, at the end of all aeons, that is, at the end of time, will occur only once, and not infinite times, as Proclus seems to postulate. This seems to constitute the main differentiation between Proclus and these Christian Neoplatonists.

As indicated earlier, Plato in *Phaedrus* 248CE suggested that, if a soul can attain a vision of the Forms, it will be released from incarnation for a cycle of ten thousand years, just as a soul that chooses the life of the philosopher for three subsequent periods of one thousand years. Proclus himself glosses the *Phaedrus* passage as a reference to the apokatastasis of the soul from the realm of generation and becoming[184] to the intelligible world (although this

183 As I hope to have argued thoroughly in Ramelli 2015c and Ramelli 2017d.

184 The passage "from generation to generation before the perfect restoration" is associated by Proclus with the thousand years or chiliad: Proclus, *In Rempublicam*, 2.161.14: ἔοικεν ἡ χιλιὰς χρόνος εἶναί τις περιοδικὸς ἀπὸ γενέσεως ἐπὶ γένεσιν ἄγων τὰς ψυχάς [...] πρὸ τῆς τελέας ἀπο-

expression was absent from Plato): δηλοῖ δὲ καὶ αὐτὸς ἐν Φαίδρῳ διὰ μυρίων ἐτῶν ἀποκαθιστὰς τὴν ψυχὴν ἀπὸ γενέσεως εἰς τὸ νοητόν.[185] The perfect restoration is indeed the attainment of "the knowledge of all" or γνῶσις πάντων (*In Rempublicam* 2.168.16).[186] Again in *In Rempublicam* 1.175.26 Proclus refers to the same Platonic passage when he states that "souls, after being bridled for nine thousand years on earth, are restored at the tenth thousand year" (ἐννέα χιλιάδας ἐτῶν περὶ γῆν αἱ ψυχαὶ καλινδούμεναι κατὰ τὴν δεκάτην ἀποκαθίστανται).

Only in one passage (reflecting some ambiguity already present in Plato) does Proclus suggest that the restoration after ten thousand years may be definitive: in *In Rempublicam* 2.170.27 he says that after such a restoration there is no other biological life, because the myriad is the limit of all generations.[187] This, though, may also mean that there is no other biological life during that myriad, but there can be others in the following myriads. Not all souls, according to Proclus, can attain restoration to the intelligible realm: the less rational among them either are not restored at all to the intelligible realm, or they are restored to it only with great difficulty, or as the latest of all.[188]

Within "pagan" Neoplatonism, Plotinus seems to have postulated no release for the soul from the cycles of incarnation, and therefore infinite restorations to the intelligible world at the end of each cycle. Porphyry in *De regressu animae*, at least as reported by Augustine *De civitate Dei* 10.30; 12.27, claimed that the soul of the philosopher alone will finally be released forever. The soul, "once purified from all evils and established with the Father, will never again endure the evils of this world" (*Regr*. fr. 11). Therefore, the soul's return or restoration will be definitive and eternal, as in the theory of Origen. For Origen, all intellectual creatures will be restored (whereas the issue of universalism remains problematic in the case of Porphyry[189]), and there will be no new fall after the eventual apokatastasis. The restoration of the soul will not be temporary in the

---

καταστάσεως. εἰ γὰρ ἄνευ φιλοσοφίας οὐράνιαι γεγόνασιν, οὔπω μὲν ἀνήχθησαν εἰς τὴν νοητὴν φύσιν; 2.328.20: τῆς ἀπὸ γενέσεως ἐπὶ γένεσιν πρὸ ἀποκαταστάσεως τῶν ψυχῶν τελέας χιλιέτους οὔσης πορείας.

185 Proclus, *In Rempublicam*, 2.52.19; also *Theologia platonica*, 4.87.14: ὡς ὁ ἐν τῷ Φαίδρῳ λέγει Σωκράτης, τρισχιλιέτεις καὶ μυριέτεις ἀποκαταστάσεις ἡμῖν παραδιδούς.

186 Proclus, *In Rempublicam*, 2.168.16: δέονται γὰρ μαθεῖν, οὐκ ἔχουσαι γνῶσιν πάντων· οὐ γὰρ ἦν ἡ ἀποκατάστασις αὐτῶν ἡ τελεωτάτη δι' ἔθη βέλτιστα τῆς ἐν οὐρανῷ τυχουσῶν λήξεως.

187 Proclus, *In Rempublicam*, 2.170.27: ἡ παντελὴς διέξοδος ἐτῶν μυρίων μόλις ἀποκαθίστησιν τὴν ψυχήν, καὶ μετὰ ταύτην ἄλλος οὐκ ἔστι βίος· πέρας γὰρ ἡ μυριάς, πάντων οὖσα βίων ἀριθμός, πασῶν γενέσεων, πασῶν περιόδων.

188 Proclus, *In Cratylum*, 117.23: Τὰ ἀλογωδέστερα τῶν ψυχῶν γένη ἢ οὐδ' ὅλως ἢ δυσχερῶς ἢ ἐπ' ἐλάχιστον εἰς τὸ νοητὸν ἀποκαθίστανται.

189 See above; Simmons 2015 and Ramelli forthcoming- d.

framework of infinite cycles of restoration always followed by new falls into the realm of becoming.

The latter view was supported by Secundus Sallustius in *De diis et mundo* 20, on the basis of the natural affinity of the soul for a body and of the limited number of souls, which must necessarily be reincarnated without end, given the eternity of the world.[190] Proclus appears to be on the same line. He argues that, according to the cosmic law, each soul must become incarnate at least once in each cosmic cycle (*In Timaeum* 3.278.10), even though in *In Cratylum* 117 he makes an exception for souls such as that of Heracles, who may skip several cosmic cycles. Even in this case, however, the soul must continue to descend at least some times. In such cases, the descent is not a result of sin, but it is rather the effect of the generosity of a soul that wants to assist lesser souls in the process of salvation: "to do good to less perfect souls, out of providence for those who need salvation" (ἐπ᾽ εὐεργεσίᾳ μὲν τῶν ἀτελεστέρων ψυχῶν, προνοίᾳ δὲ τῶν σωτηρίας δεομένων, *In Alcibiadem* 328.29). This is what already Iamblichus and Origen admitted: some souls descend not because of sins of their own, but to assist divine providence.

According to Proclus, the cyclic periods of particular souls are infinite, and therefore their restorations also occur infinite times. This is clear from the *Elements of Theology* 206 as well, where Proclus also has recourse to the perishability axiom:

> Every particular soul can descend into generation and ascend again from generation to being infinite times (ἐπ᾽ ἄπειρον) [...] for what had no beginning in time will have no end either, and what has no end necessarily has no beginning. The consequence is that each soul makes ascents from generation and descents into generation, and this has no end (ἄπαυστον) because time is unlimited (διὰ τὸν ἄπειρον χρόνον). Thus, each particular soul can descend and ascend infinite times, and this will never stop happening to every soul.

Within the field of philosophy of history, Proclus' notion of an infinity of apokatastaseis instead of one single apokatastasis at the end of time appears to constitute the main divergence between Proclus' doctrine of apokatastasis and that of the Christian Neoplatonists. But the convergencies are also impor-

190 With regard to the most perfect souls, Sallustius says that, separated from the irrational soul and pure, they will dwell with the gods (*De diis et mundo* 21), but not that they will do so forever.

tant and, given Proclus' knowledge of Origen, one cannot rule out a possible influence of Origen's doctrine upon that of Proclus.

In the fifth century, Hierocles of Alexandria, like Proclus, explicitly mentioned and praised "Origen" (again, only indicated by his name and as a disciple of Ammonius Saccas, without any distinction between a Christian and a Platonist Origen). Hierocles styles Origen and Plotinus as Ammonius' most illustrious disciples (following Photius, *Bibliotheca* cod. 214.172b). That Plotinus and Origen were the best of all those who attended Ammonius' school is even repeated by Hierocles (Photius, *Bibliotheca* 251.461b). This is why Hierocles mentions Origen among the most important Neoplatonists, who followed Plato's "purified" thought, immediately after Plotinus and as a contemporary of his (Photius, *Bibliotheca* 214.172b). Hierocles may have known Origen's doctrine of apokatastasis.

Hierocles' two loci concerning apokatastasis bear remarkable similarities to Origen's theory of apokatastasis; in this light, some direct or indirect influence cannot be totally excluded. In *In aureum carmen* 20.5, Hierocles identifies the apokatastasis of human beings with their deification, exactly like Origen, and, like him, explains that it can be reached by means of virtue and knowledge of the truth: τυγχάνειν γὰρ τῆς ἀποκαταστάσεως ἡμᾶς—ταὐτὸν δὲ εἰπεῖν τῆς ἀποθεώσεως—διὰ τῆς προασκηθείσης ἀρετῆς καὶ τῆς ἐπὶ ταύτῃ γνωσθείσης ἀληθείας (these points will be developed by Evagrius in his own apokatastasis doctrine).[191] The ascetic exercise of the soul in view of virtue, Hierocles adds, is indispensable to this end (τὸ πρὸς τὴν τῆς ἀρετῆς ἄσκησιν ὅλην ἐπιστρέψαι τὴν ψυχήν), as Evagrius also maintained with his bipartition of πρακτική and θεωρία, which in turn has roots in Neoplatonic theories.[192] Then, in 27.2–3 Hierocles links the requirement of virtue in the soul with that of purity in its "pneumatic vehicle" (ἀρετὴν ἐν ψυχῇ, καθαρότητα δὲ ἐν τῷ πνευματικῷ αὐτῆς ὀχήματι), which reminds us of Origen's spiritual body and of Proclus' primal body. In this way one can become "entirely healthy" and thus "be restored to the form of one's original condition" (οὕτω γὰρ ὑγιής τις καὶ ὁλόκληρος γενόμενος εἰς τὸ τῆς ἀρχαίας ἕξεως εἶδος ἀποκαθίσταται). The link between apokatastasis and the health of the soul is as old as Philo at least,[193] and was kept by Origen and his followers, including Evagrius himself.

---

191 On the presence of exactly these characteristics of *apokatastasis* in Origen and Evagrius see Ramelli 2013a, chapters on Origen and Evagrius. For Origen, the connection between *apokatastasis* and *theosis* is further explored in a monograph in the works, ch. 2.

192 See Ramelli 2014e.

193 Argument in Ramelli 2014g.

Hierocles describes again here apokatastasis as deification, like Origen (τὸ τῆς ἀποθεώσεως ἀπόκειται γέρας); this is the prize for the person who has acquired virtue and the knowledge of the truth in his or her soul and purity in his or her pneumatic vehicle—note that Origen also conceived of likeness/assimilation to God and consequent deification as the reward of one's personal moral effort (in what I call his "theology of freedom," which was taken over by Nyssen as well). According to Hierocles, deification entails union with the right Logos (διὰ τῆς πρὸς τὸν ὀρθὸν λόγον ἑνώσεως), the acknowledgment of the divine order in the universe (πάντα τὸν θεῖον κόσμον ἀναγνωρίσας) and of the Creator/Demiurge of the universe itself (τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς ἐξευρών). After acquiring this knowledge, following the due purification (μετὰ τὴν κάθαρσιν)—according to the Platonic purification-knowledge scheme, embraced by Origen, Gregory of Nyssa and Evagrius as well[194]—one will be restored to the state that is always enjoyed by those beings who by nature never fall into generation or becoming (ὃ ἀεί εἰσιν οἱ μὴ εἰς γένεσιν πίπτειν πεφυκότες), will be united to the universe thanks to knowledge (ταῖς μὲν γνώσεσιν ἑνοῦται τῷ παντί), and will ascend to God (πρὸς αὐτὸν ἀνάγεται τὸν θεόν). One's body itself will be adapted to one's new state (σῶμα δὲ συμφυὲς ἔχων τόπου δεῖται εἰς κατάταξιν ἀστροειδῆ οἷον θέσιν ζητῶν), as both Origen and later Proclus maintained.[195]

6 God *πάντα ἐν πᾶσιν* in Origen, His Followers, and Proclus' Elements of Theology

A pivotal—although so far rather neglected—point related to theology, metaphysics, and the doctrine of apokatastasis is shared by Proclus, Origen, Gregory of Nyssa, Iamblichus, and Dionysius: the notion that the divinity is "all in all" (πάντα ἐν πᾶσιν, the expression common to all of these Neoplatonists) but in a manner proper (οἰκείως) to each recipient, and according to an order.

Origen seems to be the first Platonist in which this principle emerges and is used everywhere. Its declared foundation, according to Origen, is Biblical, in 1 Cor 15:28: here, Paul depicts the perfection of the *telos* as the state in which God is "all in all," τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. Origen elaborated a great deal on this notion, making it the cornerstone of his protology, Christology, metaphysics, and doctrine of apokatastasis (in Paul, too, it was an eschatological tenet).[196]

194 Stefaniw 2010; Ramelli 2017d.

195 Documentation in Ramelli 2018b.

196 Analysis in Ramelli 2007b.

In his commentary on 1Cor 15:24–28, *In illud: tunc et Ipse Filius*, and elsewhere, Nyssen deepened Origen's thought in this respect—as in many others—and claimed that God will indeed be "all in all" (πάντα ἐν πᾶσιν) according to the capacity of each recipient and in a precise order, depending on the degree of each one's adhesion to the Good. As Gregory explains in *In illud*, describing the triumphal march of the Good (God), who, in the end, will gain all to itself, those who are farthest removed from the Good will be the last to be restored to God–the Good.[197] One can even suppose that Plotinus criticised Origen's doctrine, which he knew, when in *Enneads* 6.5.3.13–15 he claimed that the divinity, or the highest principle, far from being "in all," "is itself in nothing, but it is the other beings that participate in it, all those which can be present to it and insofar as they can be present to it." This is a criticism of the tenet that God is "all in all," although Origen himself was keen on explaining that Christ, qua God and the world of Ideas (including Virtue Forms), does not participate in everything but—as Plotinus' first principle—is rather participated by all creatures who share in a given virtue. Thus, for example, Christ is Justice itself, the Platonic Idea of Justice, and all the just participate in Christ, according to the Platonic category of μέθεξις (*Cels*. 6.64). Plotinus' explanation of cathartic virtues is likewise based on the Platonic participation model: the cathartically just soul participates in Justice itself (αὐτοδικαιοσύνη, *Enneads* 1.2.19.6). Plotinus may have regarded the idea of God "all in all" as contravening the Platonic scheme of participation.

The notion of the presence of God "all in all" is found again in Neoplatonism, after Origen, on the "pagan" side. However, the context is different (at least before Proclus): it is the presence of all in all (an Anaxagorean principle), without mention of God or the highest Principle. Indeed, Proclus alone will develop the same formula as Origen did: that of God "all in all." Porphyry, who was well acquainted with Origen's work, has the (Anaxagorean) formulation without God, with the reference to "appropriateness" which will appear again in Proclus:

> All is in all, but in an appropriate way (οἰκείως) according to the essence of each thing: in the intellect in an intellectual way, in the (rational) soul in a rational way, in plants in a seminal way, in bodies in the form of images, and in what is beyond (intellect and being) in a super-intellectual and a super-essential way. (*Sent. ad intell.* 10)

197 Thorough analysis in Ramelli 2007b; further 2018a.

Yet, Iamblichus declares that Porphyry rejected this principle of "all in all" elsewhere.[198] Iamblichus did use this tenet,[199] and attributed it to Numenius,[200] a Middle-Platonist / Neopythagorean who was very well known to Origen. But Origen formulated this principle not in an Anaxagorean way, but in reference to God or the supreme ἀρχή, as Proclus later did.

Proclus took over both Origen's formulation of the "all in all" principle and that of Porphyry, Numenius, and Iamblichus. He frequently appealed to this tenet. Actually, the first proposition of his *Elements of Theology* states that God, the One, is in all, in that all multiplicity somehow participates in the One. In the *Elements of Theology* 23 he stresses that the first principle is "in all" (ἐν πᾶσίν ἐστι), but also voices the concern that it is not immanent, but transcendent. In the *Elements of Theology* 103 he claims that πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ, "all things are in all, but in each one in an appropriate manner"—the same formulation as in Porphyry's *Sentences* examined above.

Dionysius, a Christian Neoplatonist who was inspired by both Origen and Proclus, took over the principle both in Origen's and in Proclus' formulation. Proclus' formulation, without reference to God, emerges in the *Divine Names* 4.7: αἱ πάντων ἐν πᾶσιν οἰκείως ἑκάστῳ κοινωνίαι, "the communions of all in all in a manner appropriate to each one." Origen's and Proclus' formula, referring to the first principle as in Origen, appears in the *Divine Names* 1.7.596c–597a:

> The Cause of All is "all in all (πάντα ἐν πᾶσι)" according to the saying [Pauline, Origenian, or Procline?], and certainly it must be praised in that it is the Giver of existence to all, the Originator of all beings, who brings all to perfection, holding them together and protecting them; their seat, which has them all return to itself (πρὸς ἑαυτὴν ἐπιστρεπτική), and this in a unified, irresistible, absolute, and transcendent way.

Dionysius acknowledges the formula, both Biblical and philosophical, and calls it "saying," λόγιον, also meaning "divine utterance / oracle." It has both Proclus' metaphysical import and Origen's eschatological value, which Dionysius expresses in Proclean terms of reversion (ἐπιστροφή). The formula appears again in the *Divine Names* 11.5, p. 221 Suchla, in which Dionysius is speaking of the contents of his lost treatise, *Outlines of Theology*; here the formula is referred to Jesus qua God and his operations, and has both metaphysical and eschatological overtones: "What could be said of Christ's love for humanity, a

198 *Ap*. Stobaeus, *Ecl*. 1.49.31, p. 866 Hense.
199 *Ap*. Proclus, *In Timaeum* 1.426.20.
200 *Ap*. Stobaeus, *Ecl*. 1.49.31, p. 866 Hense.

love that gives peace in profusion? Jesus who operates *all in all* (τὰ πάντα ἐν πᾶσι ἐνεργοῦντος) and realises an unspeakable peace established from eternity, and reconciles us to him in spirit, and, through himself and in himself, to the Father. Of these wonderful gifts I have abundantly and sufficiently spoken in the *Theological Outlines*, where to our testimony is joined that of the holy inspiration of Scriptures / of the sages / of the sayings / oracles (λογίων)."

In the *Divine Names* 9.5 Dionysius obviously follows Origen's formulation and relates the situation described by 1Cor 15:28, God as "all in all," both to "the providence of God" and to "the salvation/preservation of all beings," which can bear both a historical and an eschatological meaning. He states that "in his providence, God is close to every being," continually assisting each of them until the end, "and (thus) becomes 'all in all.'" The reason for this is διὰ τὴν πάντων σωτηρίαν, which can mean both the preservation of all beings now and their eventual salvation.

Gregory of Nyssa had also joined both Origen's eschatological formulation that God will be all in all, and the non-eschatological formula in *An. et res*. 132: "The power of the Spirit, which operates all in all/all things/all beings" (τὴν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν ἐνεργοῦσαν δύναμιν). He was not influenced by Proclus, who is posterior, but certainly by Origen. Maximus, after both Proclus and Dionysius (and familiar with both), took over only Origen's theological and eschatological formulation, once again within the eschatological framework of apokatastasis (and interpreting God's final being "all in all" in the same way as Origen had done):

> *God will truly come to be* "*all in all*," embracing all, and giving substance to all in Godself, in that no being will have any more a movement independent of God, and no being will be deprived of God's presence. Thanks to this presence, we shall be, and shall be called, gods and children, body and limbs, because we shall be restored to the perfection of God's project (*Ambigua* 7.1092Cff.).

7 Concluding Reflections and Indications for Further Research

Proclus' theory of apokatastasis and reversion, related to his Noetic Triad and to the idea of God being "all in all," displays remarkable convergencies with that of Origen. Many significant points of contact, which I have pointed out, together with Proclus' knowledge and appreciation of "Origen" and the extraordinary rate of occurrence of the very lexicon of ἀποκατάστασις in Proclus' oeuvre (against the scanty or inexistent occurrences and the apparent lack of interest

in this doctrine generally shown by previous "pagan" Platonists) certainly raises at least the suspicion that Proclus worked out his own doctrine of apokatastasis and ἐπιστροφή with Origen's theory at the back of his mind, or possibly the reformulations of Origen's theory in later Christian Neoplatonism, especially in Gregory of Nyssa and Evagrius Ponticus.

Proclus' notion of apokatastasis did not rest, as in the case of Origen, on the Christian notion of "the end of the world," but rather presupposed a cosmology of an infinity of cycles of apokatastasis and thereby comes closer to the Stoic (and later 'pagan' Neoplatonic) theory of apokatastasis than to that of Origen and his followers. Of course, Proclus was a Platonist but not a Christian Platonist, so, unlike Origen, he did not feel bound by the Biblical tenet of the "end of the world." But his *Elements of Theology*, as well as other works such as the Commentary on the *Parmenides*, seem to have been informed by a good knowledge of Origen's ideas, both in connection with apokatastasis (and the dovetailing of ἐπιστροφή and apokatastasis, and the concept of God as being "all in all but οἰκείως") and in connection with the "permanent" first body.

If Proclus' Origen, metaphysician and allegoriser of Plato, was the Christian Origen, metaphysician and allegoriser of Plato and Scripture, Proclus valued a Christian Platonist's exegesis of Plato and regarded Origen's 'Ammonian' writings as part of an authoritative Neoplatonist corpus. He probably knew Christian philosophical texts by Origen such as *First Principles*, *Commentary on John*—likely known also to Amelius and certainly to Porphyry—and *Against Celsus*. Proclus, indeed, like Hierocles, refers to doctrines expressed there, not just in Origen's 'Ammonian' treatises. Conversely, Porphyry F39 ascribes Greek doctrines to the Christian Origen in metaphysics and theology: "his ideas were those of a Greek in his view of the existing realities and God (κατὰ τὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θείου δόξας ἑλληνίζων)"—the same to which Hierocles and Proclus refer.

Porphyry, Hierocles, and Proclus esteemed Origen as a philosopher, albeit disagreeing on some points, and Porphyry and Proclus seem to have adopted some of Origen's concepts: Porphyry took up Origen's protological notion of hypostasis and attached it to Plotinus, besides being sensitized by Origen to the problem of universalism and probably being influenced by his ideas in a number of other ways. Proclus likely had Origen in mind about apokatastasis, God "all in all," first bodies, and probably other issues.[201] Significantly, Justinian detested *both* Origen, with his legacy, *and* the Neoplatonists of Proclus' Athenian school. Like Hierocles, Proclus received and regarded highly a

201 Ramelli 2012a and a work on Origen, in preparation, Ch. 5 on Porphyry.

"de-Christianised" Origen whose protology was criticised but taken into consideration, and whose Platonic exegesis was respected. Sergius of Resh'aina too, a disciple of the Neoplatonist Ammonios Hermeiou—Proclus' pupil—was well acquainted with Origen's ideas.[202]

Bibliography

Manuscripts

München, Bayerische Staatsbibliothek, Gr. 314.

Primary Sources

Aristotle, *Metaphysica*, ed. W. Jaeger, Oxford, Clarendon Press, 1957.

Athanasius *De decretis Nicenae synodi*, in *Athanasius Werke*, vol. 2/1, ed. H.G. Optiz, Berlin, de Gruyter, 1940.

Aristoxenus, *Harmonica Elementa*, in *Antiquae musicae auctores septem graece et latine*, vol. 1, ed. M. Meibom, Amsterdam, Elzevier, 1652.

Augustine, *De civitate Dei* (CCSL 47–48), eds B. Dombart, A. Kalb, 2 vols., Turnholt, Brepols, 1955.

Damascius *Olympiodorus In Platonis Phaedonem commentaria*, ed. W. Norvin, Leipzig, Teubner, 1913.

Damascius, *Traité des premiers principes*, eds L.G. Westerink, J. Combès, 3 vols., Paris, Les Belles Lettres, 1986–1991.

Eusebius *Historia Ecclesiastica*, ed. and transl. G. Bardy, 3 vols., Sources Chrétiennes 31, 41, 55, Paris, Éditions du Cerf, 1952–1958.

Gregory Thaumaturgus, *Remerciement à Origène*, ed. H. Crouzel, Paris, Cerf, 1969.

Iamblichus, *Réponse à Porphyre* (*De mysteriis*), ed. and transl. H.-D. Saffrey, A.Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 2013.

Irenaeus of Lyons, *Contre les Hérésies*, eds J. Rouseeau, H. Doutrelaeau, 10 vols., Paris, Cerf, 1972–1982.

Macrobius, *Commentarii in Somnium Scipionis*, ed. J. Willis, Stuttgart / Leipzig, Teubner, 1994.

Marinus, *Proclus ou Sur le bonheur*, ed. and transl. H.D. Saffrey, A.-P. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 2001.

Michael Psellos, *De omnifaria doctrina*, ed. L.G. Westerink, Utrecht, J.L. Beijers, 1948.

Origen, *Against Celsus*, transl. H. Chadwick, Cambridge, CUP, 1953.

Origen, *Commentaria in Evangelium Iohannis*, PG 14, Paris, Migne, 1862, cols. 21–830.

202 As is also attested by Ps.-Zacharias, *Chron.* 9.19.

Origen, *De principiis*, ed. P. Koetschau, Leipzig, Hinrichs, 1913.

Philoponus, *In Aristotelis De anima libros commentaria*, ed. M. Hayduck, *CAG* XV, Berlin, Reimer, 1897.

Philoponus, *De aeternitate mundi contra Proclum*, ed. H. Rabe, Leipzig, Teubner, 1899; repr. Hildesheim, Olms, 1984.

Photius, *Bibliothèque*, ed. and transl. R. Henry, 8 vols., Paris, Les Belles Lettres, 1959–1977.

Plato, *Parmenides*, in *Platonis Opera*, vol. 2, ed. J. Burnet, Oxford, Clarendon Press, 1903.

Plotinus, *Plotini Opera*, eds P. Henry, H.-R. Schwyzer, 3 vol., Oxford, Clarendon Press, 1964–1982.

Plutarch, *On the Generation of the Soul in the Timaeus*, in *Moralia*, vol. XIII, part 1, transl. H. Cherniss, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1976.

Plutarch, *Isis and Osiris*, in *Moralia*, vol. V, transl. F.C. Babbitt, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1936.

Porphyry, *Lettre à Anébon l'Égyptien*, ed. and transl. H.-D. Saffrey, A.Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

Porphyry, *On Abstinence from Killing Animals*, transl. G. Clark, London, Duckworth, 2000.

Proclus, *De l'existence du mal*, in *Proclus: Trois études sur la providence*, Vol. 3, ed. and transl. D. Isaac, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

Proclus, *Commentary on Plato's Republic, Volume 1, Essays 1–6*, transl. D. Baltzly, J.F. Finamore, G. Miles, Cambridge, CUP, 2018.

Proclus, *De sacrificiis et magia*, ap. Psellos, *Scripta minora*.

Proclus, *Die mittelalterliche Übersetzung der Stoicheiosis phusike des Proclus*, ed. H. Boese, Berlin, Akademie Verlag, 1958.

Proclus, *In Platonis Parmenidem Commentaria*, *Tomus I libros I–III continens*, eds C. Steel, C. Macé, P. d'Hoine, Oxford, Clarendon Press, 2007.

Proclus, *In Platonis Parmenidem Commentaria, Tomus II libros IV–V continens*, eds C. Steel, A. Gribomont, P. d'Hoine, Oxford, Clarendon Press, 2008.

Proclus, *In Platonis Parmenidem Commentaria, Tomus III libros VI–VII continens*, eds C. Steel, L. Van Campe, Oxford, Clarendon Press, 2009.

Proclus, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. Diehl, 3 vols., Leipzig, Teubner, 1903–1906 (repr. Amsterdam, Hakkert, 1965).

Proclus, *Hypotyposis astronomicarum positionum*, ed. C. Manitius, Leipzig, Teubner, 1909 (repr. Stuttgart, Teubner, 1974).

Proclus, *In primum Euclidis elementorum librum commentarii*, ed. G. Friedlein, Leipzig, Teubner, 1873 (repr. Hildesheim, Olms, 1967).

Proclus, *In Platonis Cratylum commentaria*, ed. G. Pasquali, Leipzig, Teubner, 1908 (repr. Stuttgart, Teubner, 1994).

Proclus, *The Elements of Theology* (2nd ed.), ed. E.R. Dodds, Oxford, Clarendon Press, 1963.

Proclus, *Théologie platonicienne*, ed. and transl. H.D. Saffrey, L.G. Westerink, 6 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1968–1997.

Procopius, *Commentarius in Genesim*, PG 87/1, Paris, Migne, cols. 13–512.

Pseudo-Zacharias, *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor: Church and War in Late Antiquity*, ed. G. Greatrex and transl. R.R. Phenix, C.B. Horn, Liverpool, Liverpool University Press, 2011.

Sallustius, *Concerning the Gods and the Universe*, ed. and transl. A.D. Nock, Cambridge, CUP, 1926.

Porphyry, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, ed. Erich Lamberz, Berlin, De Gruyter, 1975.

Stobaeus, *Ioannis Stobaei anthologii libri duo posteriores*, ed. O. Hense, 3 vols., Berlin, Weidmann, 1894–1912.

Stobaeus, *Ioannis Stobaei anthologii libri duo priores, qui inscribi solent eclogae physicae et ethicae*, ed. C. Wachsmuth, 2 vols., Berlin, Weidmann, 1884.

Stoicorum Veterum Fragmenta, ed. H. von Arnim, Leipzig, Teubner, 1903–1905

Suidae lexicon, ed. A. Adler, Leipzig, Teubner, 1928–1938.

Syrianus, *In Metaphysica commentaria*, in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Volume VI, Part i, ed. W. Kroll, Berlin, Reimer, 1902.

Secondary Sources

Addey, C. (2014), *Divination and Theurgy in Neoplatonism*, Farnham, Ashgate.

Bäbler, B., Nesselrath, H.-G. (2018), *Origenes der Christ und Origenes der Platoniker*, Tübingen, Mohr Siebeck.

Baltzly, D. (2017), "The Skopos Assumption: Its Justification and Function in the Neoplatonic Commentaries on Plato", in *International Journal of the Platonic Tradition* 11, p. 173–195.

Beatrice, P.F. (1992), "Porphyry's judgment on Origen", in R.J. Daly (ed.), *Origeniana Quinta*, Leuven, Peeters, p. 351–367.

Beatrice, P.F. (2009), "Origen in Nemesius' treatise *On the nature of man*", in G. Heidl, R. Somos, in coll. with C. Németh (eds), *Origeniana nona*, Leuven, Peeters, p. 505–532.

Beatrice, P.F. (2019), "Porphyry at Origen's School at Caesarea", in B. Bitton-Ashkelony, O. Irshai, A. Kofsky, H. Newman, L. Perrone (eds), *Origeniana Duodecima*, Leuven, Peeters, p. 267–284.

Biblia Patristica: Origène (1980), Paris, Editions du Centre national de la Recherche scientifique.

Böhm, T. (2002), "Origenes—Theologe und (Neu-)Platoniker? Oder: Wem soll man mißtrauen—Eusebius oder Porphyrius?", in *Adamantius* 8, p. 7–23.

Böhm, T. (2003), "Unbegreiflichkeit Gottes bei Origenes und Unsagbarkeit des Einen bei Plotin", in L. Perrone (ed.), *Origeniana Octava*, Leuven, Peeters, p. 451–463.

Böhm, T. (2004), "Denken des Einen: die platonischen Voraussetzungen der 'sethianischen' Gnosis", in J.-M. Narbonne, A. Reckermann (eds), *Pensées de l'Un dans l'histoire de la philosophie. Études en hommage au professeur Werner Beierwaltes*, Paris / Laval, Vrin / Presse de l'Université Laval, p. 123–139.

Chiaradonna, R. (2016), "Porphyry and the Aristotelian Tradition", in A. Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden, Brill, p. 321–340.

Chlup, R. (2012), *Proclus. An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press.

Clark, G. (2007), "Augustine's Porphyry and the Universal Way of Salvation", in G. Karamanolis, A. Sheppard (eds), *Studies on Porphyry*, London, University of London, p. 127–140.

Clark, S., "Plotinus, Eriugena and the Uncreated Image", lecture in the Oxford Workshop, *Eriugena's Christian Platonism and Its Sources in Ancient and Patristic Philosophy*, ed. I.L.E. Ramelli, forthcoming in *Studia Patristica*.

Corrigan, K. (2000), "Platonism and Gnosticism: The Anonymous Commentary on the Parmenides: Middle or Neoplatonic?", in J.D. Turner, R. Majercik (eds), *Gnosticism and Later Platonism: Themes, Figures, and Texts*, Atlanta (GA), Society of Biblical Literature, p. 141–177.

Coutts, J. (2017), *The Divine Name in the Gospel of John: Significance and Impetus*, Tübingen, Mohr Siebeck.

Crouzel, H. (1956), "Origène et Plotin élèves d'Ammonios Saccas", in *Bulletin de littérature ecclésiastique* 57, p. 193–214.

d'Hoine, P., Martijn, M. (eds) (2017), *All from One: A Guide to Proclus*, Oxford, Oxford University Press, 2017.

DePalma Digeser, E. (2012), *A Threat to Public Piety: Christian, Platonists, and the Great Persecution*, Ithaca (NY) / London, Cornell University Press, 2012.

Edwards, M. (2004), "Pagan and Christian Monotheism in the Age of Constantine", in M. Edwards, S. Swain (eds), *Approaching Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, p. 211–234.

Edwards, M. (2015), "One Origen or Two? The *Status Quaestionis*", in *Symbolae Osloenses Norwegian Journal of Greek and Latin Studies* 89.1, p. 81–103.

Edwards, M. (2019), *Aristotle and Early Christian Thought*, London, Routledge.

Falcon, A. (2019), review of Edwards, *Aristotle and Early Christian Thought*, in *Sehepunkte* 19(9.2) http://www.sehepunkte.de/2019/09/33099.html

Finamore, J. (2021), "Proclus and the Conjunction of Soul and Body", in S.S. Griffin, I.L.E. Ramelli (eds), *Lovers of Souls and Lovers of Bodies: Philosophical and Religious Perspectives in Platonism*, Cambridge (MA), Harvard University Press (in press).

Frede, M. (1999), "Monotheism and Pagan Philosophy in Late Antiquity", in M. Frede, P. Athanassiadi (eds), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, p. 41–68.

Gardner, D. (2018), "The Ambiguity of the 'One' in Plato's *Parmenides*", in *Méthexis* 30.1, p. 36–59.

Gersh, S. (1978), *From Iamblichus to Eriugena*, Leiden, Brill, 1978 (Italian transl. *Da Giamblico a Eriugena*, Bari, Pagina, 2009).

Ghira, D. (2009), review of I. Ramelli, D. Konstan, *Terms for Eternity: Aἰώνιος and ἀΐδιος in Classical and Christian Author*, in *Maia* 61, p. 732–734.

Hadot, P. (1960), "Citations de Porphyre chez Augustin", in *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 6(3), p. 205–244.

Helmig, C., Steel, C. (2015), "Proclus", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* https://plato.stanford.edu/entries/proclus/.

Hertz, G. (2016), "Un Dieu 'pas même indicible' (Elenchos, VII, 20, 3): examen de la théologie basilidienne dans son rapport polémique aux théologies contemporaines", in B. Pouderon, A. Usacheva (eds), *Dire Dieu. Les principes méthodologiques de l'écriture sur Dieu en patristique*, Paris, Beauchesnes, p. 89–112.

Hirsch-Luipold, R., Görgemanns, H., von Albrecht, M. (eds) (2009), *Religiöse Philosophie und philosophische Religion der frühen Kaiserzeit*, Tübingen, Mohr Siebeck.

Johnson, A.P. (2013), *Religion and Identity in Porphyry of Tyre. The Limits of Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press.

Karamanolis, G. (2016), "Early Christian Philosophers on Aristotle", in A. Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden, Brill, p. 460–479.

Kettler, F.H. (1979), "Origenes, Ammonios Sakkas und Porphyrius", in A.M. Ritter (ed.), *Kerygma und Logos* (*Festschrift C. Andresen*), Göttingen, Vandenhoek und Ruprecht, p. 322–328.

Limone, V. (2018), "Origen's Explicit References to Aristotle and the Peripateticians", in *Vigilae Christianae* 72.4, p. 390–404.

Majercik, R. (1992), "The Existence—Life—Intellect Triad in Gnosticism and Neoplatonism", in *Classical Quarterly* 42, p. 475–488

Majercik, R. (2001), "Chaldean Triads in Neoplatonic Exegesis: Some Reconsiderations", in *Classical Quarterly* 51, p. 265–296.

Markschies, C. (2007), *Origenes und sein Erbe*, Berlin, De Gruyter.

Marx, H. (2016), *Spiritual Taxonomies and Ritual Authority: Platonists, Priests, and Gnostics in the Third Century C.E.*, Philadelphia (PE), University of Pennsylvania.

Menn, S. (1995), *Plato on God as Nous*, Carbondale (IL), Southern Illinois University.

Menn, S. (2013), "Plato's Soteriology?", in V. Adluri (ed.), *Greek Religion: Philosophy and Salvation*, Berlin, de Gruyter, p. 191–216.

Mitchell, S., van Nuffelen, P. (eds) (2010), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press.

Napoli, V. (2008), Ἐπέκεινα τοῦ ἑνός. *Il principio totalmente ineffabile tra dialletica ed esegesi in Damascio*, Catania, CUECM.

North, J. (2017), "The Religious History of the Roman Empire", in *Oxford Research Encyclopedia of Religion,* http://religion.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-114.

O'Brien, C. (2010), review of I. Ramelli, D. Konstan, *Terms for Eternity: Aἰώνιος and ἀΐδιος in Classical and Christian Author*, in *The Classical Review* 60.2, p. 390–391

Opsomer, J. (2001), "Proclus vs Plotinus on Matter (*De mal. subs.* 30–37)", in *Phronesis* 46, p. 154–188.

Opsomer, J. (2018), "Proclus", in S. Cartwright, A. Marmodoro (eds), *History of Mind and Body in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 129–150.

Pouderon, B., Usacheva, A. (eds) (2017), *Dire Dieu: Principes méthodologiques de l'écriture sur Dieu en patristique*, Paris, Beauchesne.

Ramelli, I.L.E. (2007a), *Gregorio di Nissa sull'anima e la resurrezione*, Milan, Bompiani.

Ramelli, I.L.E. (2007b), "Christian Soteriology and Christian Platonism. Origen, Gregory of Nyssa, and the Biblical and Philosophical Basis of the Doctrine of Apokatastasis", in *Vigiliae Christianae* 61.3, p. 313–356.

Ramelli, I.L.E. (2008a), "Philosophical Allegoresis of Scripture in Philo and Its Legacy in Gregory of Nyssa", in *Studia Philonica Annual* 20, p. 55–99.

Ramelli, I.L.E. (2008b), "Origen's Exegesis of Jeremiah: Resurrection Announced throughout the Bible and its Twofold Conception", in *Augustinianum* 48, p. 59–78.

Ramelli, I.L.E. (2008c), "Origene ed il lessico dell'eternità", in *Adamantius* 14, p. 100–129.

Ramelli, I.L.E. (2009a), "Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism: Re-Thinking the Christianisation of Hellenism", in *Vigilae Christianae* 63, p. 217–263.

Ramelli, I.L.E. (2009b), *Bardaiṣan of Edessa: A Reassessment of the Evidence and a New Interpretation*, Piscataway (NJ), Gorgias Press.

Ramelli, I.L.E. (2011a), review of R. Hirsch-Luipold, H. Görgemanns, M. von Albrecht (eds), *Religiöse Philosophie und philosophische Religion der frühen Kaiserzeit*, in *Anzeiger für die Altertumswissenschaft* 64.3/4, p. 168–171.

Ramelli, I.L.E. (2011b), "Origen's Anti-Subordinationism and Its Heritage in the Nicene and Cappadocian Line", in *Vigilae Christianae* 65, p. 21–49.

Rdamelli, I.L.E. (2011c), "The Philosophical Stance of Allegory in Stoicism and its Reception in Platonism", in *International Journal for Classical Tradition* 18, p. 335–371.

Ramelli, I.L.E. (2011d), "Origen the Christian Middle-Neoplatonist: New Arguments for a Possible Identification", in *Journal of Early Christian History* 1.1, p. 98–130.

Ramelli, I.L.E. (2011e), "The Birth of the Rome-Alexandria Connection: The Early Sources on Mark and Philo, and the Petrine Tradition", in *The Studia Philonica Annual* 23, p. 69–95.

Ramelli, I.L.E. (2012a), "Origen, Greek Philosophy, and the Birth of the Trinitarian Meaning of Hypostasis", in *The Harvard Theological Review*, 105.3, p. 302–350.

Ramelli, I.L.E. (2012b), "Philo as Origen's Declared Model. Allegorical and Historical Exegesis of Scripture", in *Studies in Christian-Jewish Relations* 7, p. 1–17.

Ramelli, I.L.E. (2012c), "The *Dialogue of Adamantius:* A Document of Origen's Thought? Part 1", in *Studia Patristica* 52, p. 71–98; 56.4 (2013) 227–273.

Ramelli, I.L.E. (2013a), *The Christian Doctrine of* Apokatastasis. *A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, Leiden, Brill.

Ramelli, I.L.E. (2013b), review of Napoli, V. (2008), Ἐπέκεινα τοῦ ἑνός. *Il principio totalmente ineffabile tra dialletica ed esegesi in Damascio* in *Stylos* 22, p. 250–255.

Ramelli, I.L.E. (2013c), "Origen and Augustine: A Paradoxical Reception", in *Numen* 60, p. 280–307.

Ramelli, I.L.E. (2013d), "Harmony between *arkhē* and *telos* in Patristic Platonism and the Imagery of Astronomical Harmony Applied to the Apokatastasis Theory", in *International Journal of the Platonic Tradition* 7.1, p. 1–49.

Ramelli, I.L.E. (2013e), "'Preexistence of Souls'? The ἀρχή and τέλος of Rational Creatures in Some Origenian Authors", in *Studia Patristica* LVI.4, p. 167–226.

Ramelli, I.L.E. (2013f), "The *Dialogue of Adamantius:* A Document of Origen's Thought? Part 2", in *Studia Patristica* 56.4, p. 227–273.

Ramelli, I.L.E. (2014a), "Monotheism", in A. Di Berardino, T.C. Oden, J.C. Elowsky, J. Hoover (eds), *Encyclopedia of Ancient Christianity*. Vol. 2, Downers Grove (IL), InterVarsity Press, p. 829–833.

Ramelli, I.L.E. (2014b), "The Stoic Doctrine of Oikeiosis and its Transformation in Christian Platonism", in *Apeiron* 47, p. 116–140.

Ramelli, I.L.E. (2014c), "Alexander of Aphrodisias: A Source of Origen's Philosophy?", in *Philosophie Antique* 14, p. 237–290.

Ramelli, I.L.E. (2014d), *The Stoic Doctrine of Oikeiosis and its Transformation in Christian Platonism*, in *Apeiron* 47.1, p. 1–25.

Ramelli, I.L.E. (2014e), "Οἰκείωσις in Gregory's Theology: Reconstructing His Creative Reception of Stoicism," in J. Leemans, M. Cassin (eds), *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium III. An English Translation with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the 12th International Colloquium on Gregory of Nyssa* (*Leuven, 14–17 September 2010*), Leiden, Brill, 2014, p. 643–659.

Ramelli, I.L.E. (2014f), "Iamblichus, *De anima* 38 (66.12–15 Finamore-Dillon): A Resolving Conjecture?", in *Rheinisches Museum* 157, p. 106–111.

Ramelli, I.L.E. (2014g), "Philo's Doctrine of Apokatastasis: Philosophical Sources, Exegetical Strategies, and Patristic Aftermath", in *The Studia Philonica Annual* 26, p. 29–55.

Ramelli, I.L.E. (2015a), "Proclus and Christian Neoplatonism: Two Case Studies", in M. Knežević (ed.), *The Ways of Byzantine Philosophy*, Alhambra (CA), Sebastian Press, p. 37–70.

Ramelli, I.L.E. (2015b), *Tempo ed eternità in età antica e patristica. Grecità, Ebraismo e Cristianesimo*, Assisi, Cittadella.

Ramelli, I.L.E. (2015c), *Evagrius' Kephalaia Gnostika*, Atlanta (GA), Society of Biblical Literature, 2015.

Ramelli, I.L.E. (2015d), "Evagrius Ponticus, the Origenian Ascetic (and not the Origenistic 'Heretic')", in J.A. McGuckin (ed.), *Orthodox Monasticism, Past and Present*, Piscataway (NJ), Gorgias Press, p. 147–205.

Ramelli, I.L.E. (2016a), "Bardaisan: a Christian Middle Platonist from Edessa and his Reading of Scripture in the Light of Plato," in C. Horn, S.H. Griffith (eds), *Biblical & Qur'ānic Traditions in the Middle East*, Warwick, RI, Abelian Academic, p. 215–238.

Ramelli, I.L.E. (2016b), "Origen's Allegoresis of Plato's and Scripture's Myths," in N.P. Desrosiers, L.C. Vuong (eds), *Religious Competition in the Greco-Roman World*, Atlanta (GA), Society of Biblical Literature, p. 85–106.

Ramelli, I.L.E. (2017a), "Proclus and Apokatastasis", in D. Butorac, D. Layne (eds), *Proclus and His Legacy*, Berlin, de Gruyter, p. 95–122.

Ramelli, I.L.E. (2017b), review of M.B. Simmons, *Universal Salvation in Late Antiquity: Porphyry of Tyre and the Pagan-Christian Debate* in *The Classical Journal* http://cj.camws.org/sites/default/files/reviews/2017.05.02%20Ramelli%20on%20Simmons.pdf

Ramelli, I.L.E. (2017c), "Origen and the Platonic Tradition", in *Religions* 8(2).21 https://www.mdpi.com/180006

Ramelli, I.L.E. (2017d), "Gregory Nyssen's and Evagrius' Biographical and Theological Relations: Origen's Heritage and Neoplatonism", in I. Ramelli, in collaboration with K. Corrigan, G. Maspero, M. Tobon (eds), *Evagrius between Origen, the Cappadocians, and Neoplatonism*, Leuven, Peeters, p. 165–231.

Ramelli, I.L.E. (2018a), review of B. Pouderon, A. Usacheva (eds), *Dire Dieu: Principes méthodologiques de l'écriture sur Dieu en patristique* in *Journal of Theological Studies* 69, p. 810–814.

Ramelli, I.L.E. (2018b), "Origen", in A. Marmodoro, S. Cartwright (eds), *A History of Mind and Body in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 245–266.

Ramelli, I.L.E. (2018c), "Philo as One of the Main Inspirers of Early Christian Hermeneutics and Apophatic Theology", in *Adamantius* 24, p. 276–292.

Ramelli, I.L.E. (2018d), "Mysticism and Mystic Apophaticism in Middle and Neoplatonism across Judaism, 'Paganism' and Christianity," in A. Wilke (ed.), *Constructions of Mysticism as a Universal. Roots and Interactions Across the Borders*, Wiesbaden, Harrassowitz.

Ramelli, I.L.E. (2018e), "The Role of Allegory, Allegoresis, and Metaphor in Paul and Origen", in *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism* 14, p. 130–157.

Ramelli, I.L.E. (2018f), "Origen to Evagrius", H. Tarrant, D. Baltzly, D.A. Layne, F. Renaud (eds), *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, Leiden, Brill, p. 271–291.

Ramelli, I.L.E. (2018g), "Gregory of Nyssa", in A. Marmodoro, S. Cartwright (eds), *A History of Mind and Body in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 283–305.

Ramelli, I.L.E. (2018h), "Gregory of Nyssa on the Soul (and the Restoration): From Plato to Origen", in A. Marmodoro, N. McLynn (eds), *Exploring Gregory of Nyssa: Historical and Philosophical Perspectives*, Oxford, Oxford University Press, p. 110–141.

Ramelli, I.L.E. (2019a), "The reception of Plato's Parmenides in Origen of Alexandria," lecture, provisional version published by *International Plato Society* https://platosociety.org/event/ilaria-ramelli-the-reception-of-platos-parmenides-in-origen-of-alexandria/ partially published as "Parmenides' Philosophy through Plato's Parmenides in Origen of Alexandria", in G. Cornelli et al. (eds), *Eleatic Ontology: Origin and Reception, 1.6: Eleatic Ontology in the Hellenistic Period to Late Antiquity,* forthcoming.

Ramelli, I.L.E. (2019b), "Origen's Critical Reception of Aristotle: Some Key Points and Aftermath in Christian Platonism", in M. Knezevic (ed.), *Aristotle in Byzantium*, Alhambra (CA), Sebastian Press, p. 1–44.

Ramelli, I.L.E. (2019c), "Philo's Dialectics of Apophatic Theology, His Strategy of Differentiation, and His Impact on Patristic Exegesis and Theology", in *Philosophy* 3, p. 36–92.

Ramelli, I.L.E. (2019d), *A Larger Hope?, Volume 1: Universal Salvation from Christian Beginnings to Julian of Norwich*, Eugene (OR), Cascade Books.

Ramelli, I.L.E. (2020), "Sources and Reception of Dynamic Unity in Middle and Neoplatonism, 'Pagan' and Christian"*Journal of the Bible and Its Reception* 7, p. 31–66.

Ramelli, I.L.E. (2021), "Gregory of Nyssa's Purported Criticism of Origen's Purported Doctrine of the Preexistence of Souls," in S.S. Griffin, I.L.E. Ramelli (eds), *Lovers of Souls and Lovers of Bodies: Philosophical and Religious Perspectives in Platonism*, Cambridge (MA), Harvard University Press (in press).

Ramelli, I.L.E. (forthcoming- a), "La triade *Ousia–Dynamis–Energeia* in Gregorio di Nissa e nei Cappadoci: Paralleli filosofici e ascendenze origeniane", in G. D'Onofrio, R. De Filippis, E. Mainoldi (eds), *La triade dell'Essere. Essenza–Potenza–Atto nel pensiero tardo-antico, medievale e rinascimentale*, Turnhout, Brepols.

Ramelli, I.L.E. (forthcoming- b), "The Logos/Nous One-Many between 'Pagan' and Christian Platonism, Part II", in *Studia Patristica*: 102 (2021), p. 11–44.

Ramelli, I.L.E. (forthcoming- d), "Origen and Porphyry: Continuity and Polemics between Psychology and Eschatology: Preliminary Remarks", in M. Knežević (ed.), *Philosophos–Philotheos–Philoponos: Studies and Essays as Charisteria in Honor of Professor Bogoljub Šijaković on the Occasion of His 65th Birthday*, Belgrade / Podgorica, Gnomon Centre for the Humanities.

Ramelli, I.L.E. (forthcoming- e), "'Pagan' and Christian Platonism in Dionysius: The

Double-Reference Scheme and Its Meaning", in S. Klitenic Wear, F. Lauritzen (eds), *Byzantine Platonists 284–1453*, Washington, The Catholic University of America Press, p. 92–112.

Ramelli, I.L.E. (forthcoming- g), "Origen, Evagrius and Dionysius", in M. Edwards, D. Pallis, G. Steiris (eds), *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, Oxford, Oxford University Press.

Ramelli, I.L.E. (forthcoming- h), *Eriugena's Christian Platonism and Its Sources in Ancient and Patristic Philosophy*, Leuven, Peeters.

Ramelli, I., Konstan, D. (2007), *Terms for Eternity: Aἰώνιος and ἀΐδιος in Classical and Christian Authors*, Piscataway (NJ), Gorgias Press (new editions 2011 and 2013).

Reydams-Schils, G.J. (ed.) (2003), *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, Notre Dame (IN), University of Notre Dame.

Rüpke, J. (2018), *Pantheon: A New History of Roman Religion*, trans. David Richardson, Princeton (NJ), Princeton University Press.

Saffrey, H.D. (2012), *Porphyre: Lettre à Anébon l'égyptien*, Paris, Les Belles Lettres.

Simmons, M.B. (2006), "*Via universalis animae liberandae*: The Pagan-Christian Debate on Universalism in the Later Roman Empire", in *Studia Patristica* 42, p. 319–324.

Simmons, M.B. (2009), "Porphyrian Universalism: A Tripartite Soteriology and Eusebius's Response", in *The Harvard Theological Review* 102.2, p. 169–192.

Simmons, M.B. (2015), *Universal Salvation in Late Antiquity: Porphyry of Tyre and the Pagan-Christian Debate*, Oxford, Oxford University Press.

Smith, A. (1974), *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, The Hague, Martinus Nijhoff, p. 136–141.

Smith, A. (1992), "Porphyrian Studies since 1913", in W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 2.36/2, Berlin, De Gruyter, p. 717–773.

Stefaniw, B. (2010), "Exegetical Curricula in Origen, Didymus, and Evagrius: Pedagogical Agenda and the Case for Neoplatonist Influence", in *Studia Patristica* 44, p. 281–295.

Tarrant, H. (2017), "Plotinus, Origenes and Ammonius on the King", in A. Klostergaard Petersen, G. van Kooten (eds), *Religio-Philosophical Discourses Within the Greco-Roman, Jewish and Early Christian World*, Leiden, Brill, p. 323–337.

Tarrant, H. (2017), "Plotinus, Origenes, and Ammonius on the 'King'", in A.K. Petersen, G.H. van Kooten (eds), *Religio-Philosophical Discourses in the Mediterranean World. From Plato, through Jesus, to Late Antiquity*, Leiden, Brill, p. 323–337.

Tempelis, E., Terezis, C. (2017), *Proclus on the Transition from Metaphysical Being to Natural Being*, Piscataway (NJ), Gorgias Press.

Tzamalikos, P. (2016), *Anaxagoras, Origen, and Neoplatonism: The Legacy of Anaxagoras to Classical and Late Antiquity, 1–2*, Berlin, De Gruyter, 2016.

van Riel, G. (2013), *Plato's Gods*, Farnham, Ashgate, 2013.

CHAPTER 17

Le chapitre XI[XII] du *Liber de causis* commenté par Albert le Grand : l'unité de la cause et de son effet comme immanence réciproque

Julie Casteigt
LEM UMR 8584 / Max-Weber-Kolleg Erfurt / Institut universitaire de France / Université Toulouse II-Jean Jaurès

À quelles conditions est-il possible de penser un monde, au sens de totalité qui forme un système unifié, autrement dit un cosmos ?

La scientificité d'une théorie se mesure, selon Augustin Comte[1], notamment, au fait de s'être délivrée des notions de cause première et de cause finale. Or est-il possible d'avoir une vision unifiée de l'univers, dès lors que ne sont prises en compte que des causes efficientes ? Ou bien n'est-il possible de produire, en toute rigueur scientifique, qu'une théorie selon laquelle il n'y a pas de cosmos, mais des « plurivers », c'est-à-dire une multitude de mondes constitués par l'ensemble des interactions de leurs facteurs à un instant T sans possibilité d'unification en vertu d'une cause formelle, finale et *a fortiori* d'une cause première ?

La tension inhérente à l'inclination de l'esprit humain vers la découverte d'une unité, d'un côté, et, de l'autre, le déni d'une telle unité, souvent présupposée, au profit de l'observation rigoureuse de la causalité efficiente apparaissent clairement, dès l'origine du développement de la science moderne[2], dans les deux exemples suivants.

Le premier concerne la supposition d'une cause formelle dans la formulation matérialiste même de la causalité effectuée par le baron d'Holbach, dans son *Système de la nature*, en 1770. Au cœur de la conception de l'homme comme ensemble de « combinaisons particulière de matières », les expressions « conformé de manière à » ou « être modifié de certaines façons propres à lui seul » montrent la difficulté de réduire l'homme à la seule matière comme substrat commun à tout ce qui existe.

1 Sur la causalité dans le contexte des trois états théologique, métaphysique et positif, cf. Comte 1830, p. 4-5 ; p. 14-15.

2 Que François Dutrait soit remercié pour ces indications.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, THE NETHERLANDS, 2022 | DOI:10.1163/9789004501331_019
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC 4.0 license.

> Ainsi, lorsqu'on demandera ce qu'est l'homme, nous dirons que c'est un être matériel, organisé ou conformé de manière à sentir, à penser, à être modifié de certaines façons propres à lui seul, à son organisme, aux combinaisons particulières des matières qui se trouvent rassemblées en lui[3].

Le second exemple met en évidence, dans l'*Essai philosophique sur les probabilités* de Pierre-Simon Laplace, la nécessaire supposition, comme horizon de la science, de la toute-puissance d'un esprit qui voit tout en un instant. De cette toute-puissance s'approche certes tangentiellement l'esprit humain, mais elle est attribuée en propre au sujet qu'est la Science.

> Une intelligence qui, à un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la compose embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome ; rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir, comme le passé, serait présent à ses yeux[4].

Si, selon la réponse de Laplace à Napoléon, qui s'étonnait qu'il ait écrit « ce volumineux ouvrage sur le système de l'Univers sans faire une seule fois mention de son Créateur »[5], Dieu est une hypothèse dont il n'a pas eu besoin, c'est certainement, en effet, que la Science en a pris la place.

Il apparaît, dans ces deux exemples, que tous deux parviennent à une vision unifiée soit de l'homme soit du monde. Cependant, c'est au prix du reniement de leurs principes, puisque le premier introduit la causalité formelle au sein des causes efficientes considérées du point de vue matérialiste et que l'autre attribue à l'esprit scientifique, ou à la Science elle-même, la capacité d'une vision totalisante.

Malgré les transformations et les développements de l'esprit scientifique depuis d'Holbach et Laplace, leurs textes mettent en évidence la difficulté d'articuler le problème de la causalité et celui de l'unité d'un monde. À quelles conditions est-il donc possible de penser un monde autrement que comme la rencontre accidentelle d'une pluralité de facteurs ?

Pourquoi, dans le contexte des représentations du monde qui marquent le début de la science moderne, étudier le *Liber de causis*, un anonyme vraisemblablement composé au neuvième siècle à Bagdad, dans le cercle d'Al-Kindi, à

3 d'Holbach 1781, Première partie, chapitre VI, p. 68-69.

4 Laplace 1814, p. 2.

5 Cf. Ball 1906-1907, p. 104.

partir d'une paraphrase des *Éléments de théologie* de Proclus, et ses commentaires médiévaux ? Il y va, nous semble-t-il, de la possibilité d'accéder à une pensée métaphysique qui a non seulement le souci d'embrasser l'ensemble du cosmos de manière unifiée à partir de ses premières causes jusqu'à leurs effets ultimes mais, en outre, d'en penser l'unité sans cesse poursuivie à partir de la notion d'intériorité réciproque. Car, selon le *Liber de causis*, le monde est un, dans la mesure où les premières causes sont dans leurs effets et qu'en retour ceux-ci demeurent dans leurs premières causes. Le monde est un, dans la mesure où le processus par lequel le premier principe se déploie en se spécifiant dans ses effets n'est pas seulement un éloignement. Une telle distance par rapport à l'unité première entraînerait, en effet, que les effets soient rendus extérieurs, voire étrangers à leur première origine. Ni autonome, ni *a fortiori* étranger, ce qui émane de lui demeure, au contraire, d'une certaine façon en lui.

C'est cet aspect de la causalité des premières causes que le chapitre XI(XII) du *Liber de causis*, en particulier, permet d'étudier.

Du point de vue de la méthode adoptée, nous effectuerons une lecture pas à pas du chapitre XI(XII) du *Liber de causis* à partir du commentaire qu'Albert le Grand en donne dans le *De causis et processu universitatis a prima causa*, deuxième livre, deuxième traité, chapitre vingt-huit (le chapitre XI(XII) est commenté dans les chapitres vingt-huit à trente)[6]. Nous l'examinerons, notamment, à partir des enjeux philosophiques suivants.

Du point de vue métaphysique, est-il possible de penser l'unité de la cause et de ce qu'elle cause comme intériorité réciproque ?

Du point de vue herméneutique, le maître de Cologne lit le texte du *Liber de causis* dans sa traduction latine. Dans cette dernière, nous le verrons, le transfert de l'arabe au latin entraîne des différences par rapport à la langue originale, notamment sur des points philosophiquement difficiles. Comment le Docteur universel rend-il compte de ces difficultés et quelle est la pointe de son interprétation du chapitre XI(XII) ?

6 Les réflexions présentées ici sont le fruit d'une recherche que Marc Geoffroy et moi-même avons menée en traduisant et annotant ce texte. Dans la suite de cet essai, contrairement à l'usage de l'*Editio Coloniensis*, nous emploierons le terme 'chapitre' pour désigner l'ensemble formé par le théorème du *Liber de causis et* son commentaire, et le terme 'proposition' pour désigner chaque unité numérotée.

1 Les variantes du chapitre XI[XII] en arabe et en latin : le problème philosophique de la causalité réciproque

Comparons, en premier lieu, les énoncés latin et arabe de ce chapitre.

Chapitre XI(XII)

	Arabe[7]	**Latin**[8]
[chap. XI(XII), prop. 103]	*Tous* les principes sont les uns dans les autres sur le mode [selon] lequel il convient que l'un d'eux soit dans l'autre.	*De tous* les principes, certains sont dans d'autres sur le mode d'après lequel il est permis que l'un d'eux soit dans l'autre[9].
[chap. XI(XII), prop. 104]	En effet, dans l'être, il y a la vie et l'intellect et, dans la vie, il y a l'être et l'intellect et, dans l'intellect, il y a l'être et la vie.	Et cela parce que, dans l'être, il y a la vie et l'intelligence et, dans la vie, il y a l'être et l'intelligence et, dans l'intelligence, il y a l'être et la vie[10].
[chap. XI(XII), prop. 105]	Cependant, l'être et la vie dans l'intellect sont deux intellects et l'être et l'intellect dans la vie sont deux vies et l'intellect et la vie dans l'être sont deux êtres.	Cependant, l'être et la vie dans l'intelligence sont deux[11] intelligences et l'être et l'intelligence dans la vie sont deux vies et l'intelligence et la vie dans l'être sont deux êtres[12].
[chap. XI(XII), prop. 106]	Il n'en est ainsi que parce que tout principe d'entre les principes est ou bien cause ou	Et, certes, cela n'est ainsi que parce que chacun des premiers ou bien est cause ou bien

7 Badawi 1955, p. 14.

8 Nous renvoyons à l'édition de W. Fauser qui suit celle d'A. Pattin 1966.

9 *Liber de causis*, cap. XI(XII), in Albert le Grand, *De causis et processu universitatis a prima causa*, p. 124, l. 74 : *Primorum omnium quaedam sunt in quibusdam per modum quo licet ut sit unum eorum in alio*.

10 *Liber de causis*, cap. XI(XII), in Albert le Grand, *De causis et processu universitatis*, p. 124, l. 75 : *Quod est quia in esse sunt vita et intelligentia, et in vita sunt esse et intelligentia, et in intelligentia sunt esse et vita*.

11 alachili id est] *add. nonnul. codd*. Cette addition n'est pas citée par Albert le Grand dans son commentaire ni par les mss. BCLOPSUVb (mentionnés dans l'édition Pattin). Et, quant aux occurrences précédentes de *alachili* (cap. IV, p. 88, l. 69 ; cap. V, p. 89, l. 71) selon l'édition Pattin et l'édition Fauser, le mot ne semblait pas se trouver dans le texte lu et commenté par Albert le Grand (cf. pour le premier passage, lib. 2, tr. 1, cap. 23, p. 88, l. 1-9 et pour le second : lib. 2, tr. 1, cap. 23, p. 89, l. 8-12).

12 *Liber de causis*, cap. XI(XII), in Albert le Grand, *De causis et processu universitatis*, p. 124, l. 76-77 : *Verumtamen esse et vita in intelligentia sunt duae alachili,* [*id est*] *intelligentiae, et esse et intelligentia in vita sunt duae vitae, et intelligentia et vita in esse sunt duo esse*.

Chapitre XI(XII) (*suite*)

	Arabe	**Latin**
	bien causé. Et le causé est dans la cause sur le mode de la cause et la cause est dans le causé sur le mode du causé.	est causé. Le causé dans la cause est donc sur le mode de la cause et la cause dans le causé sur le mode du causé[13].
[chap. XI(XII), prop. 107]	Et nous résumons et disons que la chose qui *existe* dans la chose sur le mode d'une cause n'y existe que sur le mode *qui est le sien*, comme le sens qui est dans l'âme sur un mode animal, l'âme qui est dans l'intellect sur un mode intellectuel, l'intellect qui est dans l'être sur un mode essentiel, l'être premier qui est dans l'intellect sur un mode intellectuel, l'intellect qui est dans l'âme sur un mode animal, l'âme qui est dans le sens sur un mode sensible.	Et, certes, nous abrégeons et disons que la chose qui *agit* sur une chose sur le mode de la cause n'est en celle-ci que sur le mode *selon lequel est sa cause*, comme le sens ⟨est⟩ dans l'âme sur un mode animal, l'âme est dans l'intelligence sur un mode intellectif, l'intelligence ⟨est⟩ dans l'être sur un mode essentiel, l'être premier ⟨est⟩ dans l'intelligence sur un mode intellectif, l'intelligence ⟨est⟩ dans l'âme sur un mode animal et l'âme ⟨est⟩ dans le sens sur un mode sensible[14].
[chap. XI(XII), prop. 108]	Et nous revenons et disons que le sens et l'âme sont dans l'intellect et la Cause première selon leur mode respectif.	Revenons et disons que le sens[15] *dans* l'âme et l'intelligence *dans* la Cause première sont sur leur mode ⟨propre⟩ selon ce que nous avons montré[16].

Que ressort-il de cette comparaison de l'arabe et du latin ? Formulons trois remarques avant de concentrer notre propos sur la différence fondamentale de la proposition 107 (point 4).

13 *Liber de causis*, cap. XI(XII), in Albert le Grand, *De causis et processu universitatis*, p. 124, l. 77-78 : *Et illud* [*quidem*] *non est ita nisi quia unumquodque primorum aut est causa aut causatum. Causatum ergo in causa est per modum causae et causa in causato per modum causati.*

14 *Liber de causis*, cap. XI (XII), in Albert le Grand, *De causis et processu universitatis*, p. 124, l. 78-82 : *Et nos* [*quidem*] *abbreviamus et dicimus quod res agens in re per modum causae non est in ea nisi per modum qui est causa eius, sicut sensus in anima per modum animalem, et anima in intelligentia per modum intellectibilem, et intelligentia in esse per modum essentialem, et esse primum in intelligentia per modum intellectibilem, et intelligentia in anima per modum animalem, et anima in sensu per modum sensibilem.*

15 Au lieu de « le sens et l'âme sont dans l'intelligence et la Cause première », tout se passe comme si tous les *wa* avaient été pris pour des *fi* et inversement. La confusion est paléographiquement fréquente.

16 *Liber de causis*, cap. XI (XII), in Albert le Grand, *De causis et processu universitatis*, p. 124, l. 82-83 : *Et redeamus et dicamus quod sensus in anima et intelligentia in causa prima sunt per modos suos, secundum quod ostendimus.*

En premier lieu, la leçon arabe – « *Tous* les principes sont les uns dans les autres » (« les principes tous, certains sont en d'autres ») – ne signifie pas qu'il y ait certains principes parmi tous les principes, mais que ces principes sont les uns dans les autres. Autrement dit, cette proposition ne vise pas à prélever une part parmi l'ensemble des principes, mais elle désigne leurs relations réciproques. La leçon latine, pour sa part, – « *De tous* les principes, *certains* sont en d'autres » – pose le problème d'une différence, parmi les premiers principes, du point de vue de l'intériorité réciproque. Autrement dit, y a-t-il des principes qui ne sont pas en d'autres ? Nous observerons dans quelle mesure Albert le Grand répond à cette question.

Remarquons, en deuxième lieu, l'absence de l'explicitation de « intelligence » par *alachili* dans le texte lu par Albert le Grand. Elle ne semble poser aucun problème théorique pour l'explication du chapitre XI(XII) qu'il entreprend.

En troisième lieu, la différence entre « agir », en latin, et « exister », en arabe, dans l'expression « la chose qui *existe /agit* dans la chose sur le mode d'une cause » indique une différence de précision concernant le mode d'être de ce qui est dit, dans les deux versions, sur le mode de la cause.

Fondamentale apparaît, en quatrième lieu, la différence entre la leçon arabe de la suite : « n'y existe que sur le mode *qui est le sien* » et la leçon latine : « n'est en celle-ci que sur le mode *selon lequel est sa cause* » (*per modum qui/quo est causa eius*). L'exemple ne fonctionnerait pas, si nous traduisions : « le mode selon lequel la première ⟨à savoir la chose qui agit sur une chose sur le mode de la cause⟩ est la cause de la seconde ». Pourquoi ? Lisons attentivement l'exemple : « comme le sens ⟨est⟩ dans l'âme sur un mode animal ». Le sens, entendu comme faculté, se trouve dans l'âme sur le mode animal au sens où une impression sensorielle reçue dans l'âme s'y trouve non pas sur le mode physique, mais sur le mode intentionnel. En quoi cet exemple correspond-il au principe qu'il est censé illustrer ?

Si la leçon arabe choisie est « sur le mode *qui est le sien* », elle signifie que le sens réside dans l'âme sur le mode de l'âme, cet exemple vérifie tout simplement le principe du *secundum modum recipientis* : selon le mode de celui qui reçoit. Si, en revanche, la leçon arabe choisie est « sur le mode qui est sa cause », ce qui est la leçon suivie par la majorité des manuscrits latins, alors elle signifie que le sens qui agit sur l'âme est en elle « sur le mode qui est sa cause » au sens de la cause de l'âme, c'est-à-dire sur le mode du sens. Or cela est contradictoire avec le phénomène de la perception lui-même qui repose sur l'intériorisation de la chose extérieure et sur le devenir psychique de ce qui se donne aux sens comme physique. Telle est la raison pour laquelle la traduction : « le mode selon lequel la première ⟨à savoir la chose qui agit sur une chose sur le mode de la

cause⟩ est la cause de la seconde » ne serait pas adéquate au bon fonctionnement de l'exemple.

C'est pourquoi Albert le Grand lit *quo* au lieu de *qui* : « sur le mode *selon lequel est sa cause* ». Mais un problème apparaît : que désigne « sa cause » ? S'il désigne le sens, nous sommes renvoyés à la contradiction inhérente à l'hypothèse précédente. Mais comment comprendre qu'il puisse désigner l'âme ? L'âme est la cause du sens selon une signification différente de la causalité qu'exerce le sens sur l'âme. Tandis que le sens effectue en l'âme une impression selon une causalité à la fois efficiente, formelle, dans la mesure où il lui confère la forme de la *species*, et finale, dans la mesure où la sensation trouve son achèvement dans le fait de sentir en acte, l'âme est, pour sa part, cause du sens, dans la mesure où elle est le substrat de la sensation. Dans cette hypothèse, le problème est, par conséquent, que le sens n'est pas dans l'âme sur le mode de la cause *en agissant sur l'âme*, c'est-à-dire en vertu de l'action par laquelle il est cause de la modification de l'âme, mais il y est sur le mode de ce qui est sa cause, à savoir l'âme. La seule solution pour comprendre *res agens*, leçon adoptée, d'ailleurs, par Albert le Grand, est, par suite, de faire varier les acceptions de la causalité impliquée par *agens* et par *causa*, de telle sorte qu'une réciprocité dans la causation soit rendue possible. Nous examinerons par la suite la manière dont ce principe s'applique aux autres exemples et comment l'interprétation albertienne du chapitre XI(XII) vise à dresser un tableau des différentes figures et significations de la causalité réciproque.

Donc la troisième hypothèse de traduction avec *quo* permet de comprendre, d'une part, que le sens soit dans l'âme sur le mode de l'âme, dans la mesure où celle-ci est la cause matérielle de celui-là. Cette traduction permet de comprendre, d'autre part, que le sens demeure une chose agissante (*res agens*) par rapport à l'âme et cela selon une pluralité de sens de *res agens*. La leçon albertienne de ce passage du chapitre XI(XII) (*per modum quo est causa eius*) suppose, nous l'avons vu, d'une part, le choix de l'une des deux lectures possibles de l'arabe et, d'autre part, la modification du *qui* en *quo*. Ces variantes sont le signe d'un lieu philosophique difficile qui touche la compréhension de la causalité. Le principe général qu'énonce cette proposition et son application au premier exemple donné introduisent, en effet, à une conception de la réciprocité de la causalité conjointe à l'intériorité réciproque des causes et de leurs effets qui s'avèrent être également causes de leurs causes. Selon les variations du sens de *res agens*, l'âme est, en effet, la cause (matérielle) du sens ou le sens la cause (efficiente, formelle ou finale) de l'âme.

Que ressort-il de l'examen comparé des leçons arabes et latines du chapitre XI(XII) ?

Du point de vue de la traduction adoptée, « le mode par lequel existe sa cause » s'avère, par suite, une manière de lever l'ambiguïté impliquée par l'expression *per modum quo est causa eius*.

Des points de vue philosophique et herméneutique, il appert que ce problème de traduction permet de mettre en lumière un problème de compréhension philosophique du texte lui-même, d'une part, et, d'autre part, de rendre le lecteur attentif au travail interprétatif spécifiquement mené par Albert le Grand sur ce point. Notre problématique se trouve, par conséquent, réorientée de la manière suivante. Comment Albert le Grand commente-t-il le chapitre XI(XII) du *Liber de causis*, de telle sorte qu'il lève la contradiction apparente dans cette proposition dans laquelle l'effet dans la première partie de la proposition devient la cause dans la seconde partie de la proposition ? Comment cette modification advenue dans le transfert d'une langue à l'autre rend-il plus aiguë sa réflexion au sujet de l'articulation entre la réciprocité de l'intériorité et celle de la causalité ?

L'hypothèse que nous voudrions vérifier, dans cette lecture, est la suivante : le commentaire que propose Albert le Grand du chapitre XI(XII), dans le vingt-huitième chapitre du *De causis et processu universitatis a prima causa*, livre 2, traité 2, s'organise autour de l'explicitation de cette difficulté qui ne se trouve pas dans le texte arabe. Il s'agit, pour le Docteur universel, d'examiner les différentes possibilités pour deux causes réciproques (en des sens différents de causalité) d'être l'une dans l'autre.

2 De quelle manière l'un des premiers est dans un autre

Le titre du vingt-huitième chapitre que nous avons repris pour titre de ce second moment reprend un postulat majeur du *Liber de causis* : les premiers principes et, notamment, certains d'entre eux[17], ne sont pas extérieurs les uns aux autres. Ils sont les uns dans les autres. Il s'agit de commenter le principe général qu'énonce le théorème du chapitre XI(XII) dans la proposition 103 :

> [chap. XI(XII), prop. 103] De tous les principes, certains sont en d'autres sur le mode d'après lequel il est permis que l'un d'eux soit dans l'autre[18].

17 La Cause première et l'Intelligence première ne sont pas prises en considération ici.

18 *Liber de causis*, cap. XI(XII), in Albert le Grand, *De causis et processu universitatis*, p. 124, l. 74 : *Primorum omnium quaedam sunt in quibusdam per modum quo licet ut sit unum eorum in alio*.

Ce principe général est immédiatement illustré de la manière suivante :

> [chap. XI(XII), prop. 104] Et cela parce que, dans l'être, il y a la vie et l'intelligence et, dans la vie, il y a l'être et l'intelligence et, dans l'intelligence, il y a l'être et la vie[19].

Comment Albert le Grand l'entend-il ?

D'une part, ce que l'expression « certains parmi les principes » désigne est, notamment, la séquence dite sur un mode verbal « être, vivre et intelliger » ou bien, exprimée sur un mode substantif, « l'être, la vie et l'intelligence »[20]. Parce qu'ils sont créés par la Cause première et causés par l'Intelligence, ces principes ne sont pas absolument premiers. Mais ils le sont relativement, ou selon leur grade propre, dans l'échelle de la procession. Nous comprenons, dès lors, le génitif partitif employé par le latin de la proposition 103 : de tous les principes, seuls ceux qui sont créés par la Cause première et qui procèdent de l'Intelligence sont les uns dans les autres. Faut-il, par suite, en conclure qu'en revanche, la Cause première et l'Intelligence sont exclues de ce mode d'être l'un-dans-l'autre ?

D'autre part, il existe différentes modalités d'intériorité. Le premier mode, évoqué par Aristote, dans le *De generatione et corruptione*, est celui de l'agrégat[21]. Il s'agit d'un assemblage d'éléments hétérogènes sans mélange des substances, comme le blé et le froment[22]. Les éléments constitutifs existent, par conséquent, dans le congrégat de manière extérieure les uns aux autres, sans modification de leur substance initiale, comme *partes extra partes*.

Un deuxième mode d'intériorité, évoqué également par Aristote dans ce même traité, est celui du mélange[23]. Il désigne la production d'une troisième

---

19 *Liber de causis*, cap. XI(XII), in Albert le Grand, *De causis et processu universitatis*, p. 124, l. 75 : *Quod est quia in esse sunt vita et intelligentia, et in vita sunt esse et intelligentia, et in intelligentia sunt esse et vita.*

20 Albert le Grand, *De causis et processu universitatis*, lib. 2, tr. 2, cap. 28, p. 121, l. 42-43 : [...] *esse, vivere et intelligere sive esse, vita et intelligentia.*

21 Sur l'agrégat, Albert le Grand, *De causis et processu universitatis*, lib. 2, tr. 2, cap. 28, p. 121, l. 57-60 : *Si autem congregata essent, nullum eorum esset in ratione alterius, neque aliquod eorum esset incohatio esse alterius, nec unum esset ut potentia formalis ad alterum vel actus.* (« Si, en revanche, ils étaient agrégés, aucun d'eux ne serait dans la notion (*ratio*) de l'autre et aucun d'eux ne serait l'inchoation de l'être de l'autre et aucun ne serait comme une puissance formelle par rapport à l'autre ou comme ⟨son⟩ acte. »)

22 Aristote, *De generatione et corruptione*, lib. 1, cap. 10 (328a2-4), transl. vetus, Arist. Lat. IX, 1, p. 48, l. 21-23 : *Dicitur quidem igitur sic, verbi gratia ordeum mixtum frumento, quando quodcumque, secus quodcumque ponetur.*

23 Sur le mélange, cf. Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis*, lib. 2, tr. 2, cap. 28,

substance à partir de deux autres qui se mêlent l'une à l'autre, comme l'eau et le vin. Les éléments initiaux existent, par conséquent, dans le mélange sur le mode du mélangé et leur substance initiale s'en trouve modifiée. Leurs propriétés initiales s'affadissent.

Ce qu'il faut, par suite, examiner, d'après le chapitre XI(XII), est le principe suivant :

> [...] il conviendra que l'un qui existe dans un autre y inhère sur le mode et selon l'être de ce en quoi inhère ce qui inhère[24].

Autrement dit, qu'il s'agisse d'un agrégat, d'un mélange ou d'une autre manière d'être dans quelque chose, c'est ce qui est produit qui détermine la modalité de l'intériorité de ses éléments constitutifs. Or les deux exemples que donne Albert le Grand touchent ce qui définit et ce qui est défini, de telle sorte qu'en les déplaçant du plan physique au plan logique, le maître de Cologne conduise le lecteur à un troisième mode d'intériorité. Celui-ci est caractérisé par la réciprocité de l'inhérence.

> ⟨D⟩e[25] même que ce qui définit est dans le défini selon le mode et l'être du défini, et que le défini est dans ce qui définit selon le mode et l'être de ce qui définit[26].

Comment « ce qui définit », à savoir le genre et l'espèce, se trouve-t-il dans ce qu'il définit ? Les parties de la définition trouvent leur détermination ultime dans ce qu'elles définissent. Du point de vue terminologique, *terminatum ad*[27]

---

p. 121, l. 60-66 : *Similiter si mixta essent, virtutes eorum remitterentur ab invicem ; mixta enim in virtutibus alterantur. Ea vero quae ad unum conveniunt secundum diffinitionem, in virtutibus non alterantur ab invicem. Vivum enim in virtutibus vitae non remittitur, si coniungatur cum sensibili, sed potius proficit et magis vires eius manifestantur.* (« De même, s'ils étaient mélangés, leurs vertus (*virtutes*) se diminueraient mutuellement. Les mélanges sont, en effet, altérés du point de vue de leurs vertus (*virtutibus*). En revanche, ⟨les éléments⟩ qui se réunissent dans (*conveniunt ad unum*) la définition ne s'altèrent pas mutuellement quant à leurs vertus. Le vivant n'est pas diminué quant aux vertus de la vie, s'il est conjoint au sensible, mais il croît plutôt et ses forces (*vires*) sont davantage manifestées ».)

24 Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis*, lib. 2, tr. 2, cap. 28, p. 121, l. 46-48 : [...] *oportebit, quod unum in alio existens insit ei per modum et esse eius cui inest id quod inest.*

25 Nous modifions la ponctuation suggérée par l'éditeur.

26 Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis*, lib. 2, tr. 2, cap. 28, p. 121, l. 48-50 : *Sicut diffinientia sunt in diffinito secundum modum et esse diffiniti, et diffinitum in diffinientibus secundum modum et esse diffinientium.*

27 Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis*, lib. 2, tr. 2, cap. 28, p. 121, l. 51 : [...] *ad esse diffiniti terminata.*

qu'emploie Maître Albert pour exprimer la modalité d'être propre aux parties de la définition dans le défini[28] désigne le fait, pour l'animal et le rationnel, par exemple, d'avoir été conduits à leur fin dans l'homme. Par suite, du point de vue de sa traduction, nous avons choisi de rendre *terminatum ad* en français par le calque « terminé à » qui indique le statut ontologique du terme auquel aboutit un étant. Le terme en vue duquel et par rapport auquel un étant est déterminé constitue, en effet, pour lui, à la fois un point d'arrêt dans la procession et un achèvement. Tout se passe comme si *Albertus Magnus* concevait la constitution logique d'une proposition définitionnelle comme un mode de production dans l'être. À l'inverse, l'homme est dans l'animal et le rationnel comme « dans ⟨les éléments⟩ qui sont les inchoations de son être et ses principes formels »[29]. Autrement dit, le Docteur universel conçoit le genre logique sur le mode physique de l'inchoation, c'est-à-dire d'une puissance première, indéterminée, tandis que la détermination spécifique tient lieu de principe formel qui informe la matière générique. Du point de vue de la modalité de l'intériorité réciproque propre au défini et à ce qui définit, il en découle qu'elle s'articule selon les catégories de puissance et d'acte :

> [...] le défini est dans ce qui définit comme dans une puissance formelle confuse et indéterminée, tandis que ce qui définit est dans le défini comme ce qui est complet et déterminé à l'acte[30].

La définition logique correspond ici à une production dans l'être. Du point de vue du vocabulaire utilisé par Albert le Grand, *compleo*, employé pour qualifier l'acte auquel parvient ce qui définit dans le défini, connote l'achèvement du flux qui remplit pleinement l'être auquel il se donne.

Pourquoi l'inhérence réciproque du défini et de ce qui le définit, plutôt que les modèles de l'agrégat et du mélange, constitue-t-elle un modèle qui convient à certains des premiers principes ?

En premier lieu, les éléments d'un agrégat demeurent extérieurs aux autres parties du congrégat non seulement du point de vue physique mais aussi du point de vue définitionnel. Par suite, ils ne peuvent tenir lieu les uns pour

---

28 Le pluriel en latin fait référence au genre et à l'espèce, qui constituent les parties de la définition.

29 Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis*, lib. 2, tr. 2, cap. 28, p. 121, l. 52-53 : [...] *ut in his quae sunt sui esse incohationes et formalia principia*.

30 Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis*, lib. 2, tr. 2, cap. 28, p. 121, l. 54-57 : [...] *diffinitum sit in diffinientibus ut in formali potentia confusa et indeterminata, diffinientia autem in diffinito ut ad actum completa et determinata*.

les autres d'inchoation, comme le genre, de « puissance formelle », comme l'espèce, ou encore d'acte, comme le défini pour les parties de la définition. Car l'agrégat ne représente pas, pour ses éléments, l'achèvement, ou la perfection. Par suite, si être, vie et intelligence étaient agrégés, ils seraient au même degré d'actualité en même temps, seulement posés les uns à côté des autres, en étant extérieurs les uns aux autres. En revanche, la vie est l'inchoation de l'être de l'intelligence. Autrement dit, ce qui détermine est l'inchoation de ce qui est déterminé[31].

En second lieu, les propriétés des éléments d'un mélange s'altèrent et se diminuent réciproquement dans le mélange. Leur capacité propre de produire leur effet s'estompe au contact des unes et des autres dans le processus même de partage des puissances dans lequel consiste le mélange. Le mélange d'eau et de vin n'a plus respectivement le goût propre à l'eau ni celui propre au vin pur. Tel est le prix de l'égalité des substances qui constitue la condition même du mélange.

En revanche, l'être, la vie et l'intelligence n'appartiennent pas au même ordre de réalités. Il n'y a, par conséquent, pas de mélange possible entre eux. C'est pourquoi la coopération de ces plans de réalité incommensurables les uns aux autres et la rémanence de leur identité propre sont indispensables à la cohérence de l'univers. Plutôt que de procéder à une réduction des qualités élémentaires au plus petit dénominateur commun, comme dans le mélange, la causalité réciproque propre aux premiers principes se déploie selon une logique de la manifestation. Être l'un dans l'autre, pour l'être, la vie, l'intelligence, n'implique pas, en effet, la production d'un troisième terme mais révèle, plutôt, en quoi le terme postérieur est en puissance dans le terme antérieur et en quoi l'antérieur est en acte dans celui qui lui est postérieur.

La manifestation en acte, dans le terme postérieur, de ce qui est contenu en puissance dans le terme qui lui est antérieur, plutôt que la réduction des propriétés élémentaires dans le mélange, apparaît avec évidence dans l'exemple de la génération biologique. Inchoation du sensible, le vivant ne voit pas sa vivacité, ou sa vertu de vie, diminuer dans la vie sensible. Au contraire, en se trouvant spécifiée dans le sensible, la vie elle-même croît et est manifestée. De

31 Cf. Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis*, lib. 2, tr. 1, cap. 3, p. 63, l. 61-64 : *Generatio autem est ex incohatione cuiuslibet formae in materia. Et quia non omnium incohatio est cuiuslibet in quolibet, ideo non ex quolibet quodlibet generatur.* (« La génération provient de l'inchoation d'une quelconque forme dans la matière. Mais, comme l'inchoation de chaque [chose] n'est pas inchoation de n'importe quelle [forme] dans n'importe quel [substrat], n'importe quelle [chose] ne se génère pas à partir de n'importe quelle autre ».)

même, le vivant et le sensible croissent, en s'élevant et en s'anoblissant dans le règne rationnel. Ainsi la détermination de ce qui était confus et indéterminé équivaut-elle au passage du latent au manifeste.

Il en est de même dans l'exemple logique. Dans la définition de l'homme, l'animalité spécifiée de l'homme n'est pas une animalité affaiblie. En devenant rationnelle, l'animalité s'accroît, au contraire, c'est-à-dire qu'elle déploie ses potentialités latentes. Et, inversement, la rationalité conjointe à l'animalité demeure intègre. Cette conception métaphysique possède, nous l'entrevoyons ici, une portée anthropologique et politique (au sens de l'organisation des pouvoirs dans une collectivité) fondamentale. Autrement dit, Albert le Grand allie, dans un même mouvement de pensée, la logique (avec l'articulation propositionnelle des parties de la définition), la métaphysique (avec la production du cosmos à partir des premiers principes conformément à l'exemple de la biologie) et la manifestation.

Donc certains parmi les premiers principes, tels que l'être, la vie, l'intelligence, sont les uns dans les autres, tandis que d'autres, d'après le partitif initial du texte, tels que la Cause première et l'Intellect agent ne le sont peut-être pas.

De plus, la manière dont les premiers principes, tels que l'être, la vie et l'intelligence sont les uns dans les autres n'est pas *partes extra partes*, comme dans l'agrégat. Elle ne produit pas non plus une troisième substance à partir de leur mélange et de la diminution de leurs qualités élémentaires que ce mélange implique. Leur intériorité est réciproque. À l'exemple de celle du défini et de ce qui définit, elle suppose que la notion de l'un soit comprise dans l'autre soit sur le mode de l'inchoation (à l'exemple du genre logique), soit sur celui du principe formel (à l'instar de l'espèce), soit sur celui de l'acte (comme le défini).

La cohérence de l'univers repose, par suite, selon le chapitre XI(XII) du *Liber de causis*, sur l'intériorité réciproque de ces premiers principes et sur leur causalité réciproque les uns par rapport aux autres. Dès lors, le problème consiste à penser la manière dont ces principes peuvent être réciproquement cause et effet[32] les uns des autres en étant simultanément et peut-être sous des rapports

32 Du point de vue de la place du chapitre XI(XII) dans l'ensemble du *Liber de causis*, Cristina D'Ancona aperçoit l'unité thématique des chapitres VI(VII) à XI(XII) dans la question de la nature de l'Intellect. Bien que le chapitre XI(XII) soit une « transposition de la doctrine proclienne de la relation entre les principes intelligibles fondamentaux », à savoir de l'intelligible, de l'Intellect et de leur relation elle-même, selon la proposition 103 de l'*Elementatio theologica* (p. 92, l. 13-29), elle trouve sa place au sein de ce groupe de propositions consacrées aux substances connaissantes, dans la mesure où cette proposition se rattache à la thèse centrale qui y est développée : celle de la position intermédiaire de l'Intellect. Les rapports de cause à effet qu'entretiennent les principes suprasensibles et,

différents les uns dans les autres. Comment penser les différentes modalités d'intériorité et de causalité correspondant aux relations des différents degrés de principialité ?

3 « L'être et la vie dans l'intelligence sont deux intelligences »

La suite du chapitre XI(XII) implique de penser trois rapports : l'être et la vie dans l'intelligence, l'être et l'intelligence dans la vie et l'intelligence et la vie dans l'être. Or la modalité de l'intériorité réciproque des premiers principes varie. Elle dépend de la position respective des termes : antérieur, médian, postérieur. Ce qui varie chaque fois n'est pas la nature du principe mais la manière de le concevoir. Examinons, à la suite du *Liber de causis*, chacune des trois relations.

3.1 *Ce qui est antérieur dans ce qui est postérieur*

Le problème rencontré par Albert de Cologne, dans le commentaire de ce passage, est la compréhension de l'expression *sunt duae intelligentiae*. Quel sens y aurait-il à ce que l'être et la vie dans l'intelligence constituent deux intelligences distinctes au sens substantiel ? L'interprétation albertienne consiste à comprendre *intelligentia* de manière notionnelle. C'est pourquoi il lui substitue parfois le terme *intellectus* pris au sens d'intellection.

> [...] si nous prenons ce qui est antérieur dans ce qui est postérieur, comme être et vivre dans l'intelligence, ils sont, certes, dans l'intelligence, un seul être de l'intelligence, cependant, ils diffèrent quant à l'intellection (*intellectu*)[33].

En quel sens y a-t-il, d'une part, unité d'être ou de quiddité pour l'être et la vie, en tant qu'ils sont dans l'intelligence ? L'être de l'intelligeant, ou de ce qui intellige, et la vie de l'intelligeant trouvent leur achèvement en acte dans l'être-vivant-intelligeant. En ce dernier, ils sont rassemblés dans une unité sub-

---

notamment leur immanence réciproque selon le mode de celui qui reçoit, correspondent, en effet, au rapport d'inhérence réciproque « des perfections inexprimables de la Cause première », de l'Intellect et des réalités sensibles. Cf. D'Ancona 1995, p. 49.

33 Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis*, lib. 2, tr. 2, cap. 28, p. 121, l. 75-78 : *Si enim priora in posteriori accipiamus, sicut esse et vivere in intelligentia, haec quidem in intelligentia unum esse sunt intelligentiae, intellectu tamen differunt*.

stantielle comme c'est le cas des parties de la définition. Être et vie constituent, par conséquent, « un seul être de l'intelligence »[34].

En quel sens être et vie, dans l'intelligence, diffèrent-ils, d'autre part, selon l'intellection ? La notion de l'être, dans l'intelligence, demeure d'être le premier créé[35] et celle de la vie d'être le premier formé[36] au sens où le premier créé possède la fonction démiurgique de former la vie. Autrement dit, les parties de la définition de l'être-vivant-intelligeant sont l'être, en tant qu'inchoation, et la vie, en tant que principe formel. Elles trouvent leur pleine actualisation dans l'intelligence. Être et vie constituent conjointement un seul être et une seule quiddité de l'intelligence. Mais chacun d'eux possède une notion (*intellectus*) propre, au titre de ce qu'il est lui-même, c'est-à-dire au titre respectivement de premier créé et de premier formé.

Du point de vue herméneutique, la difficulté d'interprétation et de traduction de ce passage repose sur le repérage des sens distincts que le Docteur universel attribue à *intelligentia*. Dans l'intelligence, c'est-à-dire dans l'un des principes, l'être et la vie ne sont pas deux intelligences au sens d'un redoublement substantiel de ce principe, mais deux notions distinctes. C'est pourquoi le commentaire albertien repose sur le glissement de sens qu'il introduit entre *intelligentia* au sens de principe premier et *intelligentia* au sens notionnel qui correspond également ici à celui d'*intellectus*.

Que signifie, par conséquent, du point de vue métaphysique, que l'être et la vie ne forment « qu'un seul être de l'intelligence », tandis qu'ils sont « deux intelligences » ? Selon l'interprétation albertienne, l'être et la vie dans l'intelligence sont deux intelligences au sens de deux intellections distinctes du principe qu'est l'intelligence. Autrement dit, l'être dans l'intelligence et la vie dans l'intelligence sont également des intelligences en tant qu'être-intelligeant et vie-intelligeant. L'être et la vie y sont, d'abord, de l'intelligence, dans la mesure où ils constituent ce dont l'intelligence a besoin pour être : être et vivre. D'un côté, l'intelligence ne peut pas, en effet, s'instancier en tant que telle dans ce qui n'est pas vivant. De l'autre, l'être par lequel l'intelligence existe n'est plus désignable dans l'intelligence autrement que comme l'être de l'intelligence, c'est-à-dire, en premier lieu, intelligence.

---

34 Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis*, lib. 2, tr. 2, cap. 28, p. 122, l. 3-4 : *unum esse intelligentiae*.

35 Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis*, lib. 2, tr. 2, cap. 28, p. 122, l. 12 : *primum creatum*.

36 Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis*, lib. 2, tr. 2, cap. 28, p. 122, l. 11 : *formatum primum*.

Qu'en est-il, maintenant, de la relation de causalité et d'inhérence des termes postérieurs dans celui qui leur est antérieur ?

3.2 *Ce qui est postérieur dans ce qui est antérieur*

L'ordre des principes – être, vie, intelligence – détermine, pour ce qui est de la vie et de l'intelligence dans l'être, non seulement un rapport d'intériorité réciproque distinct de celui que connaissent l'être et la vie dans l'intelligence mais aussi une nature différente des principes postérieurs dans le principe antérieur. La vie et l'intelligence sont, dans l'être, deux êtres. Le problème posé, dans le cas précédent, celui de l'inhérence de ce qui est antérieur dans ce qui est postérieur, disparaît en vertu du texte même du chapitre XI(XII) du *Liber de causis* : « l'intelligence et la vie dans l'être sont deux êtres »[37]. Le *Doctor universalis* ne peut plus jouer sur les significations d'*intelligentia* pour éviter le dédoublement du principe. Il lui faut désormais rendre compte du fait qu'il y ait *duo esse*. Cela implique-t-il qu'il y ait, en fait, trois êtres : l'être en lui-même, l'être de la vie dans l'être et l'être de l'intelligence dans l'être ? Le maître de Cologne choisit d'interpréter le dédoublement de l'être indiqué par l'expression *duo esse* selon la même distinction que celle qu'il avait introduite à propos de l'expression *duo intelligentiae*, dans le cas précédent. Ce qui est dédoublé, selon Maître Albert, est l'intellection[38], ou la notion, de la vie et celle de l'intelligence, lorsqu'elles ne sont pas en elles-mêmes, mais dans l'être.

D'une part, il y a deux intellections distinctes des principes postérieurs, à savoir la vie et l'intelligence, lorsqu'ils se trouvent dans le principe qui leur est antérieur, à savoir l'être, par rapport à ce qu'ils sont en eux-mêmes. « L'intelligence dans l'être ne sera pas », en effet, « selon l'être de l'intelligence, mais plutôt selon l'être du premier créé »[39], qui est, nous l'avons vu, la raison de l'être en lui-même. Puisque ce qui inhère dans quelque chose y inhère selon le mode d'être de ce dans quoi il inhère, l'intelligence demeure dans l'être selon le mode d'être « de la première inchoation »[40], c'est-à-dire de l'indétermination dans le substrat.

---

37 *Liber de causis*, cap. XI(XII), in Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis*, p. 124, l. 77 : [...] *intelligentia et vita in esse sunt duo esse*.

38 Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis*, lib. 2, tr. 2, cap. 28, p. 122, l. 12-15 : *Nihilominus tamen intellectus intelligentiae in esse et intellectus vitae in esse alter et alter est. Et esse sic secundum intellectum variatum duo esse sunt secundum intellectum*.

39 Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis*, lib. 2, tr. 2, cap. 28, p. 122, l. 7-8 : [...] *intelligentia in esse non erit secundum esse intelligentiae, sed potius secundum esse creati primi* [...].

40 Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis*, lib. 2, tr. 2, cap. 28, 122, l. 8-9 : *secundum esse primae incohationis*.

« De même, la vie n'est pas dans l'être selon l'être de la vie », c'est-à-dire selon la notion de la vie prise en elle-même, « mais selon l'inchoation par laquelle, selon qu'elle est le premier formé, elle se trouve en inchoation (*incohatur*) dans ce qui est le premier créé »[41]. Autrement dit, le mode d'être de la vie dans l'être est celui de l'inchoation, ou de l'indétermination, de sa raison formelle propre dans la raison formelle propre de l'être.

Il découle de ces deux modes d'être de la vie et de l'intelligence, en tant qu'ils sont dans l'être, et non en eux-mêmes, qu'ils ont une intellection (*intellectus*) qui leur est propre. Autrement dit, dans l'être, la vie et l'intelligence ne sont pas confondues dans l'être. Elles ne sont pas l'être pris absolument.

> [...] l'intellection (*intellectus*) *de l'intelligence* dans l'être est une chose *et* l'intellection (*intellectus*) *de la vie dans l'être* en est une autre[42].

Du point de vue herméneutique, tout se passe comme si Albert le Grand devait expliquer un texte qui comportait l'expression *sunt duo intelligentiae* à propos des principes postérieurs, lorsqu'ils se trouvent dans l'être, comme cela était le cas des principes antérieurs, lorsqu'ils demeurent dans l'intelligence.

Réciproquement, l'être reçoit une double intellection. L'intelligence dans l'être et la vie dans l'être constituent, en effet, « *deux êtres* selon l'intellection »[43]. Cela implique que l'unité du principe qu'est l'être subit une variation selon la relation qu'il entretient avec les principes postérieurs sans que cela modifie, pour autant, le sens de l'être considéré en lui-même. Être inchoation de la vie n'est, en effet, pas la même chose qu'être inchoation de l'intelligence. La vie et l'intelligence sont dans l'être sur un mode indéterminé et confus, à la manière de l'espèce dans le genre. Elles diffèrent, néanmoins, par leur rang dans la hiérarchie des principes. Elles sont toutes deux postérieures mais à des degrés de postériorité différents. C'est pourquoi leur notion, dans l'être, n'est pas identique l'une à l'autre.

Cependant, ce qu'Albert de Cologne vise principalement à éviter, par cette interprétation notionnelle de l'expression « deux êtres », est le dédoublement au sens substantiel du principe qu'est l'être. Autrement dit, il ne convient pas

---

41 Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis*, lib. 2, tr. 2, cap. 28, p. 122, l. 9-12 : *Similiter vita non est in esse secundum esse vitae, sed secundum incohationem, qua secundum quod est formatum primum, incohatur in eo quod creatum primum est.*

42 Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis*, lib. 2, tr. 2, cap. 28, p. 122, l. 12-14 : *Nihilominus tamen intellectus* intelligentiae *in esse* et *intellectus* vitae in esse *alter et alter est.*

43 Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis*, lib. 2, tr. 2, cap. 28, p. 122, l. 15 : [...] duo esse sunt *secundum intellectum.*

que la vie dans l'être et l'intelligence dans l'être constituent *duo esse* compris comme deux principes substantiellement distincts. C'est pourquoi le Docteur universel entend *esse* au sens intentionnel, comme s'il y avait *duo intelligentiae esse*, de telle sorte que cette diversité n'affecte que l'intellection de l'être, et non sa réalité.

Qu'en est-il, désormais, de l'inhérence des principes extrêmes dans le principe médian ?

3.3 *Ce qui est extrême dans ce qui est médian*

Albertus Theutonicus traite en dernier lieu de ce cas, qui est, pourtant, énoncé en seconde position dans le chapitre XI(XII) du *Liber de causis*. Comment comprendre la proposition : « l'être et l'intelligence dans la vie sont deux vies »[44] ?

Ce qui inhère dans le principe médian y inhère selon le mode d'être de ce qui est médian, ou du milieu, et non selon le mode d'être qu'il possède en lui-même. Or le mode d'être du milieu est la raison propre de la vie, à savoir l'être du premier formé. L'être et l'intelligence reçoivent, par conséquent, dans la vie, une unité[45] selon l'être qui est celui de la vie.

Cependant, l'être et l'intelligence, dans la vie, ne sont pas confondus en une seule et même raison : « l'être et l'intelligence dans la vie sont deux vies »[46]. Loin de s'identifier tous deux au premier formé, ils possèdent, dans la vie, deux intellections, ou notions, distinctes. La notion de l'intelligence, dans la vie, est d'être l'intelligence postérieure, dans la mesure où elle détermine la vie en vie-intelligeant. Ainsi, elle « perfectionne et porte la vie à son terme »[47]. Et la notion de l'être, dans la vie, coïncide avec la notion de ce qui est antérieur, comme « inchoation de la vie »[48]. Autrement dit, l'être, dans la vie, n'est pas considéré dans sa relation à la Cause première, qui le crée en premier, mais plutôt comme substrat constitutif du processus de formation du vivant.

---

44 *Liber de causis*, cap. XI(XII), in Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis*, p. 124, l. 76 : [...] *esse et intelligentia in vita sunt duae vitae*.

45 Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis*, lib. 2, tr. 2, cap. 28, p. 122, l. 20-24 : *Intelligentia enim in vita non est secundum esse intelligentiae, sed secundum esse vitae. Et esse in vita non est secundum esse primi creati, sed potius secundum esse primi formati.* « L'intelligence dans la vie n'est pas, en effet, selon l'être de l'intelligence, mais selon l'être de la vie. Et l'être dans la vie n'est pas selon l'être du premier créé, mais plutôt selon l'être du premier formé. »

46 *Liber de causis*, cap. XI(XII), in Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis*, p. 124, l. 76 : cf. *supra* note 12. Cf. *etiam* ibid., lib. 2, tr. 2, cap. 28, p. 122, l. 28.

47 Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis*, lib. 2, tr. 2, cap. 28, p. 122, l. 29-30 : [...] *vitam perficiens et terminans*.

48 Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis*, lib. 2, tr. 2, cap. 28, p. 122, l. 29 : *vitam incohans*.

Par conséquent, pour rendre compte du texte même du chapitre XI(XII), Albert le Grand choisit d'interpréter *duo vitae* au sens intentionnel de *duo intelligentiae vitae*, comme il l'avait fait pour l'expression *duo esse*, afin d'éviter la reduplication des instances principielles. Ainsi donc, dans la vie, l'intelligence et l'être s'unifient-ils, selon l'être et la quiddité, en une vie, alors que, notionnellement, ils sont distincts. L'intelligence dans la vie correspond à l'achèvement de la vie, et l'être dans la vie coïncide avec l'inchoation de la vie. Mais la vie, entendue comme vie, se déploie depuis la puissance pure qu'est l'inchoation première jusqu'à son achèvement dans l'intelligence.

De manière générale, le maître de Cologne établit, d'une part, pour « toutes [les réalités] qui sont premières et principes essentiels », sans les restrictions qu'il avait d'abord mentionnées au sujet de la Cause et de l'Intelligence premières, que « ce qui inhère n'inhère jamais que selon l'être de ce à quoi il inhère »[49] et, d'autre part, que la notion (*intellectum*) de ce qui inhère varie selon la position de ce en quoi il inhère dans l'ordre des principes. Selon que ce en quoi un principe inhère est antérieur, médian ou postérieur, le principe qui y inhère acquiert, en effet, des « puissances » différentes de celles que ce même principe possède en lui-même, ou absolument. Réciproquement, « la notion (*intellectus*) de ce à quoi quelque chose inhère varie selon la diversité de ce qui inhère »[50]. Lorsque un principe postérieur est dans un principe antérieur, soit absolument (l'être pour la vie et l'intelligence) soit relativement (la vie pour l'intelligence), il révèle sa propre faculté à déterminer ce en quoi il inhère et, réciproquement, la faculté que possède ce en quoi il inhère de porter en soi à l'état inchoatif ce qui est postérieur comme un achèvement de soi-même.

4 Généralisation de l'intériorité réciproque aux relations de toute cause avec ce qu'elle cause

Pour rendre compte des propositions cent-six à cent-huit du chapitre XI(XII) du *Liber de causis*, Maître Albert doit, en premier lieu, généraliser ce qu'il vient d'établir à propos des premiers principes que sont l'être, la vie et l'intelligence à toute cause dans la relation à ce qu'elle cause selon l'énoncé suivant :

49 Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis*, lib. 2, tr. 2, cap. 28, p. 122, l. 32-34 : [...] *in omnibus quae sunt prima et principia essentialia ad aliquid. In quibus semper id quod inest, non inest nisi secundum esse eius cui inest, quamvis acceptum in eo cui inest.*

50 Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis*, lib. 2, tr. 2, cap. 28, p. 122, l. 40-42 : *Propter quod intellectus eius cui inest aliquid, variatur secundum diversitatem eorum quae insunt.*

> [chap. XI(XII), prop. 106] Et, certes, cela n'est ainsi que parce que chacun des premiers ou bien est cause ou bien est causé. Le causé dans la cause est donc sur le mode de la cause et la cause dans le causé sur le mode du causé[51].

Il s'ensuit, d'une part, que la cause et ce qu'elle cause possèdent comme propriété l'intériorité réciproque, d'autre part, que ce qui inhère en un autre inhère sur le mode d'être de ce en quoi il inhère, enfin, que cette inhérence signifie une procession ordonnée selon trois degrés. Celle-ci se décline, en effet, selon les termes relatifs : antérieur, médian, postérieur. D'une part, quant à la fonction du terme médian, « ce qui est postérieur advient toujours par la médiation de ce qui est antérieur »[52]. D'autre part, quant à la fonction du terme postérieur, elle consiste à déterminer ce qui est antérieur et à le rendre parfait, de telle sorte que ce soit ce qui est postérieur qui soit plus proche du Premier en vertu de la similitude des bontés qu'ils rassemblent. Le Docteur universel fait ici appel à un argument de Denys l'Aréopagite[53] : « dans le Premier, toutes les bontés de tous [les étants] sont des noblesses et des bontés simples et unies »[54]. Enfin, quant à la fonction de ce qui est antérieur selon la notion, il apparaît que ce qui est antérieur se trouve plus distant du Premier et, par suite, qu'il requiert d'être conduit à sa perfection dans ce qui est postérieur. Réciproquement, l'antérieur contient à l'état inchoatif ce qui est postérieur. L'intériorité réciproque de la cause et du causé manifeste donc l'unité de l'œuvre du Premier : le principe (ce qui est antérieur) contient la fin (ce qui est postérieur) de manière inchoative et la fin contient le principe en le portant à sa détermination complète. Les exemples de l'inhérence réciproque considérée du point de vue de la causalité sont, d'un côté, celui de l'art qui cause la maison et, de l'autre, celui des intelligibles qui causent selon une causalité exemplaire les sensibles.

En deuxième lieu, cette synthèse des propriétés de la cause et de ce qu'elle cause permet-elle à Albert le Grand de rendre compte de ce qui pose difficulté dans la translation du chapitre XI(XII) de l'arabe au latin ?

---

51 *Liber de causis*, cap. XI(XII), in Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis*, p. 124, l. 77-78 : *Et illud* [*quidem*] *non est ita nisi quia unumquodque primorum aut est causa aut causatum. Causatum ergo in causa est per modum causae et causa in causato per modum causati.*

52 Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis*, lib. 2, tr. 2, cap. 28, p. 122, l. 56-57 : [...] *in talibus semper posterius fit mediante priori.*

53 Dionysius Areopagita. *De divinis nominibus*, cap. 2, transl. Sarraceni, p. 85-87 et in Albertus Magnus, *Super Dionysium De divinis nominibus*, ed. P. Simon, p. 70, l. 66-71.

54 Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis*, lib. 2, tr. 2, cap. 28, p. 122, l. 64-66 : [...] *in primo bonitates omnes omnium sunt nobilitates et bonitates simplices et unitae.*

> [chap. XI(XII), prop. 107] Et, certes, nous abrégeons et disons que la chose qui *agit* sur une chose sur le mode de la cause n'est en celle-ci que sur le mode *selon lequel est sa cause*, comme le sens ⟨est⟩ dans l'âme sur un mode animal, l'âme est dans l'intelligence sur un mode intellectif, l'intelligence ⟨est⟩ dans l'être sur un mode essentiel, l'être premier ⟨est⟩ dans l'intelligence sur un mode intellectif, l'intelligence ⟨est⟩ dans l'âme sur un mode animal et l'âme ⟨est⟩ dans le sens sur un mode sensible[55].

Sommes-nous désormais en mesure de comprendre ce que signifie que le sens soit dans l'âme et y inhère sur le mode de l'âme, en tant qu'il est une chose agissante sur l'âme ? Le sens est dans l'âme sur un mode animal, en tant qu'il est ce qui détermine l'âme et la porte à son achèvement, c'est-à-dire une sensation en acte. D'après l'explication albertienne du chapitre XI, il est, par conséquent, possible de résoudre la difficulté posée par la causalité réciproque qu'implique le fait, d'un côté, d'être dans quelque chose comme une chose agissant sur elle et, de l'autre, d'y être sur le mode selon lequel est sa cause, au sens où le substrat s'avère être aussi cause de ce qui y inhère. Selon la relation de ce qui est postérieur dans ce qui est antérieur, le postérieur est, en effet, cause de l'antérieur, au sens de détermination et achèvement, et demeure en lui à l'état inchoatif sur le mode de ce à quoi il inhère.

Le deuxième exemple s'inscrit, selon l'ordre de la conversion, dans le cas des relations de ce qui est postérieur dans ce qui est antérieur. L'âme est, pour sa part, dans l'intelligence sur un mode intellectif, dans la mesure où elle agit sur l'intelligence en la déterminant et demeure en elle sur le mode inchoatif.

Le troisième exemple suit la même voie conversive selon laquelle la cause dans laquelle ce qui est postérieur inhère est prise au sens de substrat et de constituant formel. C'est pourquoi « l'intelligence ⟨est⟩ dans l'être sur un mode essentiel »[56].

---

55 *Liber de causis*, cap. XI(XII), in Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis*, p. 124, l. 78-82 : *Et nos* [*quidem*] *abbreviamus et dicimus quod res agens in re per modum causae non est in ea nisi per modum qui est causa eius, sicut sensus in anima per modum animalem, et anima in intelligentia per modum intellectibilem, et intelligentia in esse per modum essentialem, et esse primum in intelligentia per modum intellectibilem, et intelligentia in anima per modum animalem, et anima in sensu per modum sensibilem.*

56 *Liber de causis*, cap. XI(XII), in Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis*, p. 124, l. 80-81 : cf. *supra* notes 14 et 55 ; Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis*, lib. 2, tr. 2, cap. 29, p. 123, l. 18-19.

Le quatrième exemple inverse, en revanche, le mouvement. Si « l'être premier ⟨est⟩ dans l'intelligence sur un mode intellectif »[57], cela est à entendre, dans un mouvement processif, selon les relations de ce qui est antérieur dans ce qui est postérieur. Autrement dit, l'être qui agit sur l'intelligence, comme son constituant formel le plus général ou comme la condition sans laquelle l'intelligence ne serait pas, est en elle comme dans sa détermination la plus achevée.

Il en va de la même manière, selon les relations de ce qui est antérieur dans ce qui est postérieur, pour l'intelligence qui se trouve dans l'âme sur un mode animal ainsi que pour l'âme qui inhère dans le sens sur un mode sensible.

Il ressort de l'examen de ces exemples que l'interprétation albertienne du chapitre XI(XII) rend possible la variation des significations de *res agens*, de telle sorte que les modes de causalité soient distingués selon les différents cas d'inhérence réciproque de la cause et de ce qu'elle cause.

Enfin, l'interprétation proposée par le Docteur universel du chapitre XI(XII) du *Liber de causis* permet de fonder l'équivalence posée, dans la conclusion de la traduction latine de ce chapitre :

> [chap. XI(XII), prop. 108] Revenons et disons que le sens *dans* l'âme et l'intelligence *dans* la Cause première sont sur leur mode ⟨propre⟩ selon ce que nous avons montré[58].

En arabe, le chapitre XI(XII) conclut sur les relations de ce qui est postérieur (le sens et l'âme) dans ce qui est antérieur (l'Intellect et la Cause première) : « le sens et l'âme sont dans l'Intellect et la Cause première selon leur mode respectif ». La translation latine de cette conclusion distingue, d'une part, les ordres de la relation de ce qui est postérieur dans ce qui est antérieur : d'un côté, métaphysique en ce qui concerne les premiers principes – l'Intelligence dans la Cause première – et, de l'autre, physique – le sens dans l'âme. Elle universalise, d'autre part, à tous les premiers principes, même à l'Intelligence et à la Cause première qui semblaient en avoir d'abord été exclues par le partitif initial de la proposition, la relation d'inhérence réciproque.

---

57 *Liber de causis*, cap. XI(XII), in Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis*, p. 124, l. 81 : cf. *supra* notes 14 et 55.

58 *Liber de causis*, cap. XI(XII), in Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis*, p. 124, l. 82-83 : *Et redeamus et dicamus quod sensus in anima et intelligentia in causa prima sunt per modos suos, secundum quod ostendimus.*

En conclusion, reprenons les enjeux métaphysiques et herméneutiques que nous avions posés en les déclinant selon les différents moments de notre lecture du chapitre XI(XII).

Il résulte de la lecture du vingt-huitième chapitre du *De causis et processu universitatis a prima causa* que l'interprétation albertienne permet de résoudre plusieurs difficultés apparues dans le passage de l'arabe au latin.

En premier lieu, la relation de causalité réciproque de la chose agissante qui inhère à ce sur quoi elle agit et qui s'avère être sa cause est éclairée par la variation des significations du terme 'cause' déployées par Albert le Grand dans la distinction des positions relatives de ce qui antérieur, médian et postérieur.

En deuxième lieu, l'interprétation albertienne résout la difficulté posée par la lecture des *wa* en *fi* et par la transformation de la conclusion de la proposition latine par rapport à l'original arabe donnant « le sens *dans* l'âme et l'intelligence *dans* la Cause première ». Elle propose une vaste fresque du cosmos qui embrasse les premiers principes – la Cause première, l'Intelligence, l'être, la vie, l'intelligence – ainsi que les principes physiques – l'âme, l'intellect créé ou sublunaire, les sens. L'œuvre de la Cause première consiste, en effet, à maintenir l'unité du cosmos en produisant l'être jusqu'à sa détermination ultime dans l'intelligence, par la médiation de la vie, afin de lui conférer la plénitude de la perfection et de le reconduire à la ressemblance avec son origine, alors même qu'il ne possédait pas cette ressemblance à l'origine.

En troisième lieu, comment qualifier le geste herméneutique propre à Albert de Cologne ? Tout l'effort d'Albert consiste à illustrer la thèse[59] conformément à laquelle, selon l'être, ce qui est l'un dans l'autre est un mais, selon la quiddité, son concept n'est pas un. Par suite, il développe une habileté sémantique qui lui permet d'interpréter *intelligentia* dans le texte tantôt au sens de l'intelligence comme principe premier et universel, tantôt au sens de notion. De même, *esse* est entendu tantôt comme principe premier tantôt dans sa fonction de substrat ou d'inchoation. De même, *vita* est pris tantôt au sens de principe premier, tantôt au sens de fonction formatrice médiane.

Le raisonnement s'ordonne selon deux étapes interchangeables qui se répètent pour les trois positions relatives successivement étudiées (a. antérieure, b. médiane, c. postérieure). L'un des moments marque la différence selon la notion (par exemple, a dans c et b dans c sont deux c[60] ou b et c dans a

59 Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis*, lib. 2, tr. 2, cap. 28, p. 121, l. 73-75 : *Secundum esse enim est unum et secundum quiditatem, intelligentia autem non est una.*

60 Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis*, lib. 2, tr. 2, cap. 28, p. 121, l. 76-78 : *esse et vivere in intelligentia* [...] *intellectu tamen differunt* ; ibid., p. 122, l. 2-4 : *Et sic esse et vita in intelligentia sunt duae intelligentiae.*

sont deux a[61]; c et a dans b sont deux b)[62]. L'autre indique l'unité selon l'être (par exemple, a et b dans c sont un être de c[63]; b et c dans a sont a, même si ce n'est pas l'être de a pris en lui-même[64]; c dans b et a dans b sont selon l'être de b)[65].

Du point de vue métaphysique, Maître Albert vise principalement à éviter la multiplication des instances premières. Les principes postérieurs dans ceux qui sont antérieurs ne produisent pas de nouvelles entités. L'un dans l'autre suppose, en effet, une « transparence » métaphysique qui repose sur le rapport de puissance et d'acte et sur leur mise en œuvre médiatisée. Les relations de ce qui est postérieur dans ce qui est antérieur montrent que ce qui est postérieur demeure et continue de demeurer à l'état inchoatif dans ce qui est antérieur, comme en son substrat pour la forme ou comme en son genre pour l'espèce, et qui le constitue formellement en tant que condition d'existence, même si cela n'entre pas dans sa définition. Les relations de ce qui est antérieur dans ce qui est postérieur nous enseigne que ce qui est antérieur n'atteint sa perfection ultime que dans ce qui est postérieur. Les relations de ce qui est extrême avec ce qui est médian rappelle la nécessité que les mouvements de procession et de conversion passent par des médiations et ne s'accomplissent pas directement.

En quatrième et dernier lieu, la propriété d'intériorité réciproque mise au jour par le chapitre XI(XII) du *Liber de causis* pose le problème philosophique majeur de la possibilité de penser un rapport entre des éléments qui ne soit ni extériorité, ni agrégat, ni mélange.

Contrairement à l'agrégat, les éléments qui inhèrent réciproquement les uns dans les autres ne demeurent pas étrangers les uns aux autres ainsi qu'à la définition de ce qu'ils forment ensemble.

---

61 Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis*, lib. 2, tr. 2, cap. 28, p. 122, l. 12-14 : cf. *supra* note 42.

62 Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis*, lib. 2, tr. 2, cap. 28, p. 122, l. 24-25 : [...] *altera et altera sit intelligentia esse et intelligentiae in vita*.

63 Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis*, lib. 2, tr. 2, cap. 28, p. 121, l. 76-78 : [...] *esse et vivere in intelligentia, haec quidem in intelligentia unum esse sunt intelligentiae* [...].

64 Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis*, lib. 2, tr. 2, cap. 28, p. 122, l. 5-12 : *Si posteriora accipiamus in primo, sicut intelligentiam et vitam in esse, intelligentia in esse non erit secundum esse intelligentiae, sed potius secundum esse creati primi, in quo intelligentia est secundum esse primae incohationis. Similiter vita non est in esse secundum esse vitae, sed secundum incohationem, qua secundum quod est formatum primum, incohatur in eo quod creatum primum est.*

65 Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis*, lib. 2, tr. 2, cap. 28, p. 122, l. 20-24 : cf. *supra* note 45.

Contrairement au mélange, l'intériorité réciproque ne produit pas un troisième terme différent des premiers. Elle n'entraîne pas non plus la diminution des capacités des éléments premiers. Au contraire, l'être dans la vie et dans l'intelligence se détermine et parvient à son achèvement plus complet au point de se rapprocher du premier. Et l'être-vivant-intelligeant n'est pas un troisième terme différent de l'intelligence en acte. Celle-ci ne saurait, en effet, exister comme telle sans être et être vivante. Ce que l'intériorité réciproque permet d'apercevoir est l'unité d'un cosmos dans lequel ce qui est déterminé demeure toujours dans ce dans quoi il est de manière inchoative et dans le milieu par lequel il est et, inversement, que ce qui est premier (ou inchoatif du point de vue de ce qui est plus déterminé) est déjà dans ce dans quoi il trouve son terme au sens de son achèvement complet. Autrement dit, l'inhérence réciproque de la cause et de ce qu'elle cause permet de rendre compte à la fois des processus de succession propre au devenir – ce qui est antérieur et ce qui est postérieur demeurent l'un dans l'autre – et des co-appartenances logiques – le genre et l'espèce demeurent l'un dans l'autre comme l'indéterminé et le déterminé.

Contrairement à la *chôra*, l'intériorité réciproque ne laisse pas le réceptacle impassible par rapport à ce qu'il reçoit et indifférent à lui. Au contraire, si ce qui reçoit est postérieur à ce qu'il reçoit, il lui confère sa propre détermination formelle (l'être déterminé en être-intelligeant). Et, si ce qui reçoit est antérieur à ce qu'il reçoit, il est cela même qu'il reçoit sur le mode inchoatif (l'intelligence sur un mode inchoatif). L'indétermination de la *chôra* est, par conséquent, sans rapport avec celle de la cause-substrat ou de l'être, tels qu'ils apparaissent dans le *Liber de causis*.

Le mode d'intériorité mis au jour par le chapitre XI(XII) du *Liber de causis* implique de concevoir une relation de causalité réciproque selon différents sens de la causalité et différents modes d'être l'un dans l'autre – selon l'inchoation, selon le milieu, selon le terme. Par suite, il suppose d'intégrer la causalité et l'immanence réciproques propres aux relations logiques et aux rapports inhérents au devenir dans un double mouvement de procession à partir du Premier et de conversion vers lui. Le *Liber de causis* effectue, par conséquent, ici une intégration métaphysique de la logique et de la physique aristotéliciennes.

Enfin, le mode d'intériorité mis au jour par le chapitre XI(XII) du *Liber de causis* offre un modèle conceptuel susceptible d'éclairer des conceptions scientifiques fondées sur le caractère extérieur de la causalité efficiente, dans la mesure où, d'une part, les causes premières déniées par de telles conceptions se voient explicitées et nommées. Cette fonction d'explicitation des présupposés, telle que l'exerce le *Liber de causis*, ne confère-t-elle pas une scientificité majeure à son propos en évitant précisément le risque d'hypostasier

des causes secondes (telles que la Science, l'économie dans la compréhension de l'histoire, l'homme dans l'anthropocène, la génétique dans l'explication de la schizophrénie…) et de confondre l'une d'entre elles avec la Cause première ? D'autre part, dans l'hypothèse même d'un monde qui ne serait que l'assemblage accidentel de différents facteurs régis par leur propre logique, l'intériorité réciproque offre un modèle, me semble-t-il, pour penser le rapport de ces différents facteurs entre eux et de leur mode d'être respectif. Comment penser, sinon, les rapports entre le vivant, le psychique, le technique, le religieux qui courraient le risque de demeurer extérieurs les uns aux autres ?

Bibliographie

Sources primaires

Albert le Grand, *De causis et processu universitatis a prima causa*, ed. W. Fauser, Ed. Colon. XVII/2, Münster, Aschendorff, 1993.

Albert le Grand, *Super Dionysium De divinis nominibus*, ed. P. Simon, Ed. Colon. XXXVII/1, Münster, Aschendorff, 1972.

Aristote, *De generatione et corruptione*, transl. vetus, ed. J. Judycka, Aristoteles Latinus IX/1, Leiden, Brill, 1986.

Denys le Ps.-Aréopagite, *De divinis nominibus*, transl. Sarraceni in *Recueil donnant l'ensemble des traductions Latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, tome 1, ed. Ph. Chevallier, Bruges, Desclée de Brouwer et Cie, 1973.

Proclus, *The Elements of Theology*. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E.R. Dodds, Oxford, Clarendon Press 1963².

Liber de causis : A. Pattin, « Le *Liber de causis*. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits », dans *Tijdschrift voor Philosophie*, 28(1966), p. 90-203 ; repr. dans A. Pattin, *Miscellanea. I. Liber de causis*, Leuven, Bibliotheek van de Faculteit der Godgeleerdheid, 2000.

Sources secondaires

Badawi, A. (1955), *al-Aflatuniya al muhdatha 'inda 'l-'Arab*, Le Caire, Maktaba al-Nahdat al Misriya.

Ball, W.W.R. (1906-1907), *Histoire des mathématiques. Les mathématiques modernes depuis Newton jusqu'à nos jours*, Paris, A. Hermann.

Comte, A. (1830), *Cours de philosophie positive*, tome premier contenant les préliminaires généraux et la philosophie mathématique, Paris, Bruxelles, Rouen frères, libraires-éditeurs rue de l'école de médecine, n. 13, au dépôt de la librairie médicale française.

D'Ancona, C. (1995), *Recherches sur le* Liber de causis, Paris, Vrin.

d'Holbach, P.H.T. (1781), *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, Nouvelle édition, Londres, éd. Mr. Mirabaud.

Laplace, P.-S. (1814), *Essai philosophique sur les probabilités*, Paris, Mme Veuve Courcier quai des Augustins, n. 57.

CHAPTER 18

L'exemple de la triade *esse*, *vivum*, *homo* dans les commentaires latins du XIII^e siècle au *Liber de causis*, entre réalisme des universaux et pluralité des formes substantielles

Julie Brumberg-Chaumont
Paris Sciences et Lettres / CNRS – LEM UMR 8584

1 Introduction

Cette étude est centrée sur l'exemple de la triade 'esse, vivum, homo', qui apparaît dès les premières propositions du *Liber de causis*.

Il s'agit d'un exemple destiné à expliquer le premier théorème 1 du *Liber* et les propositions qui l'accompagnent. Ce n'est en réalité pas un exemple comme un autre. Les relations entre première cause et causes secondes sont illustrées par l'évocation de causes formelles secondes dans l'ordre de la nature générée à propos du seul être intelligent qui s'y constitue, l'homme. Ce passage représente le point précis où pourraient venir s'affronter la philosophie néoplatonicienne et la doctrine d'Aristote, si l'on voulait formuler le problème en des termes gigantomachiques anachroniques. En adoptant le point de vue des auteurs médiévaux, confrontés à des textes dont les formats interprétatifs sont mouvants et à des doctrines qui n'existent jamais à l'« état pur »[1], on peut y voir comment se forme un nœud exégétique particulièrement révélateur des tensions qui animent les diverses interprétations d'un aristotélisme plus ou moins 'platonisé' et, pour certains de nos textes, résolument en voie d' 'aristotélisation'.

L'exemple, qui apparaît à la proposition 6, pour s'achever à la proposition 13[2], est censé illustrer et faire comprendre la série de thèses énoncées dans les propositions 2 à 5 du *Liber de causis*, thèses elles-mêmes censées expliquer le premier théorème, qui affirme la plus grande influence de la cause première

1 Voir Libera 1998, p. 358-359.

2 L'exégèse médiévale considère généralement que l'exemple s'arrête à la proposition 13 : nous négligeons donc ici la proposition 14, ainsi que la suite du texte.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, THE NETHERLANDS, 2022 | DOI:10.1163/9789004501331_020
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC 4.0 license.

au regard de la cause seconde. Cette série de thèses se formule de façon générale, et semble valoir non pas seulement pour la Première Cause, mais aussi pour la série des autres causes, qui sont, relativement entre elles, causes premières et causes secondes. Le texte affirme la non-suppression de la cause première par la suppression de la cause seconde dans l'effet (proposition 2), l'antériorité de la cause première (proposition 3), la non-substituabilité de la cause première par la cause seconde (proposition 4), et la non-séparation de la première cause de l'effet par la séparation de la cause seconde (proposition 5). Dans l'analyse médiévale, l'ensemble de l'exemple est le plus souvent rapporté à deux rubriques, la thèse de la non-suppression et la thèse de l'antériorité, lisibles dans les propositions 7 et 11, lesquelles sont parfois combinées en un argument unitaire, inspiré de la tradition porphyrienne, l'argument de la non-suppression et de l'antériorité. La question de l'inséparabilité est également discutée parfois de façon distincte.

La proposition 8 de l'exemple introduit, en outre, par rapport aux propositions 1 à 5, l'idée de causes lointaine et proches. Les propositions 9 et 10, ainsi que la proposition 11, dans une portion de phrase (*quoniam causa non removetur per remotionem causati sui*), formulent explicitement l'idée que la cause première est cause de l'effet de la cause seconde en étant cause de cette dernière, une question qui sera abordée par quelques-uns de nos commentaires. L'argument de la non-suppression et de l'antériorité avait déjà, au milieu du XIII^e^ siècle, une belle carrière logico-ontologique derrière lui, avec celle de l'*Isagogè* lui-même[3]. Dans le contexte d'une redécouverte désormais sérieusement engagée de la philosophie naturelle d'Aristote, l'exemple sera en outre presque toujours discuté, *a minima*, dans l'optique d'une théorie de la génération et de la corruption. D'autres problématiques viendront s'y adjoindre, en particulier la question des universaux, c'est-à-dire le problème de la dimension ontologique des relations topiques hiérarchiques entre les genres et les espèces, puis la question de la pluralité des formes substantielles, à partir des années 1270[4].

Rappelons d'abord le texte de l'exemple. Nous citons l'édition d'Adriaan Pattin en négligeant ici la question de la différence entre le texte édité par ce dernier et les propositions effectivement citées et discutées, y compris dans l'établissement du texte, par les commentateurs médiévaux[5] :

3 Voir Piché 2005 et Libera 1999.

4 C'est un point relevé par Fabrizio Amerini à propos de Thomas d'Aquin, mais surtout de Siger de Brabant, dans son excellente étude sur la position de Thomas dans le *Liber*. Voir Amerini 2015, p. 201-202.

5 Voir Calma 2016b, p. 17-20.

6. Et nos quidem exemplificamus illud per esse et vivum et hominem.
7. Quod est quia oportet ut sit res esse in primis deinde vivum, postea homo.
8. Vivum ergo est causa hominis propinqua ; et esse, causa eius longinqua.
9. Esse ergo vehementius est causa hominis quam vivum, quoniam est causa vivo quod est causa homini.
10. Et similiter quando ponis rationalitatem causam homini, est esse vehementius causa homini quam rationalitas, quoniam est causa causae eius.
11. Et illud quod dicimus significatio est quod quando tu removes virtutem rationalem ab homine, non remanet homo sed remanet vivum, spirans, sensibile. Et quando tu removes ab eo vivum, non remanet vivum sed remanet esse, quoniam esse non removetur ab eo, sed removetur vivum, quoniam causa non removetur per remotionem causati sui, remanet ergo homo esse. Cum ergo individuum non est homo, est animal et si non est animal, est esse tantum.
12. Iam igitur manifestum est et planum quod causa prima longinqua est plus comprehendens et vehementius causa rei quam causa propinqua.
13. Et propter illud fit euis operatio vehementioris adhaerentiae cum re quam operatio causae propinquae. Et hoc quidem non fit secundum hoc, nisi quia res in primis non patitur nisi a virtute longinqua ; deinde patitur a virtute quae est sub prima[6].

Le corpus que nous nous proposons d'évoquer commence avec l'œuvre de Roger Bacon, rédigée autour de 1245. Il s'agit d'une époque où le *Liber de causis* était relié à l'enseignement de la *Métaphysique*, comme en témoigne le *Guide de l'étudiant*[7], et pouvait en être considéré le dernier livre[8], selon une distinction entre les théorèmes, aristotéliciens, et leurs explications, alfarabiennes. Notre étude s'étend jusqu'aux commentaires anonymes fortement influencés par Siger de Brabant dans les années 1270-1290, en passant par le commentaire de Thomas d'Aquin, qui a identifié en Proclus la source du *Liber*. Comme nous le constaterons, le commentaire de Siger (1274/1276) constitue un point d'orgue dans l'histoire de l'exégèse de l'exemple de la triade *esse*, *vivum*, *homo*.

6 *Liber de causis*, éd Pattin 2000, p. 46-48.
7 Voir Lafleur, Carrier 1992, p. 33.
8 Voir Libera 1997, p. 73 *sqq*.

La liste des textes comprend ainsi, dans l'ordre chronologique : le commentaire littéral et par questions de Rober Bacon[9] ; le commentaire du Ps-Henri de Gand, c'est-à-dire la *reportatio* incomplète d'un commentaire par questions issu de la faculté des Arts de Paris, daté des années 1245-1255[10], lequel comporte de nombreux matériaux communs avec le commentaire de Roger Bacon ; la paraphrase d'Albert le Grand, datée de 1269 ; le commentaire continu de Thomas d'Aquin, daté de 1272 ; le commentaire par questions de Siger de Brabant (1274-1276) ; le commentaire de l'Anonymus *Sectator philosophiae*, des questions fragmentaires datant des années 1274-1277, éditées par Dragos Calma[11], qui suivent de près le commentaire de Siger et que nous aborderons en même temps que ce dernier ; le commentaire du (Ps?) Pierre d'Auvergne, un commentaire par questions situé probablement dans les années 1274-1278, édité par Mihai Maga[12], et qui sera traité avec le commentaire de Siger ; le commentaire littéral et par questions de Jean de Mallinges, antérieur aux années 1289-1291, édité par Alexandra Baneu et Dragos Calma[13], également abordé avec le commentaire de Siger ; le commentaire lemmatique accompagné de *dubitationes* de Gilles de Rome, daté des années 1289-1291 ; enfin, l'Anonymus Ausburgensis, un commentaire lemmatique postérieur à 1289-1291, partiellement édité par Alexandra Baneu et Dragos Calma[14]. Nous nous concentrons dans cet exposé sur certains des textes énumérés précédemment, négligeant l'étude détaillée d'autres, dont les positions sont parfois très sommaires ou redondantes par rapport à des textes plus complets, ou encore trop complexes pour pouvoir être expliquées dans toutes leurs nuances. C'est le cas du commentaire de Roger Bacon, abordé essentiellement en association avec l'analyse du commentaire du Ps-Henri de Gand. Le commentaire de Guillaume de Leus, qui suit pas à pas le commentaire de Gilles de Rome à propos de l'exemple, comme l'illustre parfaitement l'apparat des sources de l'édition de Delphine Carron[15], n'a pas été inclus dans cette étude.

9 Nous négligeons ici le commentaire du Ps-Adam de Bockenfield (alias Ps-Bocfeld) ; pour l'origine du village de Bockenfield (Northumbrie) d'Adam, voir Long 2012, p. 2. Nous l'avons lu dans le manuscrit de Florence, un témoin lacunaire mais qui contient les questions sur le premier théorème et les propositions secondaires. En première approximation, nous n'y avons repéré aucun élément significatif sur l'exemple de la triade.

10 Ps-Henri de Gand, *Quaestiones in Librum de causis*, éd. Zwaenepol 1974.

11 Anonymus, *Sectator philosophie, Questiones super Librum de causis*, éd. Calma 2016b, p. 42-52.

12 (Ps?)Pierre d'Auvergne, *Quaestiones super Librum de causis*, éd. Maga 2016, p. 71-135.

13 Jean de Mallinges, *Reportationes de Causis*, éd. in Baneu, Calma 2016a, p. 211-286.

14 Anonyme (Ausburgensis), *Glose super Librum de causis*, éd. in Baneu, Calma 2016b, p. 148-152.

15 Guillaume de Leus, *Expositio Libri de causis*, éd. Carron 2016.

Suivant la suggestion de Dragos Calma dans sa description d'un corpus devenu accessible par la mise au jour d'un continent de commentaires inédits[16], nous nous sommes surtout concentrée sur l'étude des stratégies exégétiques et des schèmes récurrents de questions, qui montrent la constitution d'un réseau d'adages et d'arguments. Ceux-ci révèlent également une série d'évolutions profondes sur la période considérée, avec l'agrégation à l'exégèse de l'exemple de la question du réalisme des universaux, puis de celle de la pluralité des formes substantielles. Nous avons choisi de mettre l'accent sur la question du statut argumentatif et philosophique de la triade *esse*, *vivum*, *homo*, dont l'examen précis a été quelque peu négligé dans les études sur les commentaires médiévaux au *Liber*. Sans prétendre à l'exhaustivité, nous tentons d'offrir une cartographie des différents usages qui ont été fait de cet exemple. Nous observons la manière dont ces textes fonctionnent en réseau, ou, au contraire, sur certains points, développent des lectures complètement différentes les unes des autres. Le premier cas de figure est notamment illustré par l'existence de questions reprises pratiquement à l'identique d'un commentaire à l'autre. Cette méthode 'micro-exégétique' a l'avantage de permettre de cerner la manière dont l'agenda philosophique évolue au cours de la période considérée, et d'ajouter une pièce, que nous espérons significative, au dossier des stocks d'arguments et de questions en réseau qui marquent l'exégèse médiévale latine du *Liber*.

2 Un régime exégétique complet et un régime restreint de l'exemple

Nous avons pu identifier, d'un point de vue exégétique, l'adoption d'un régime restreint et d'un régime complet dans l'interprétation de l'exemple de la triade, deux régimes qui ont des conséquences doctrinales importantes, bien que celles-ci n'en découlent pas mécaniquement.

Nous trouvons parfois une réflexion méta-exégétique, qui donne un statut explicite à l'exemple et s'explique sur son traitement. On le voit chez Roger Bacon, qui, après avoir reconnu que la présence de l'exemple devrait signifier que le premier théorème s'applique aux formes (*tenet in formis*)[17], conclut en disant que, au regard du premier théorème, où il s'agit d'influence « au sens propre », le « commentateur » (c'est-à-dire l'auteur des propositions de l'exemple) ne s'est guère préoccupé de l'exemple, où il s'agit d'une influence

16 Voir Calma 2016b.

17 Roger Bacon, *Questiones supra Librum de causis*, éd. Steele 1935, p. 8 : *Tunc queritur utrum possit hoc verificari de forma*.

« au sens large »[18] : il justifie ainsi le traitement de l'exemple en régime exégétique restreint. Dans la phrase précédente, il avait dit que l'exemple, s'il devait être rapporté à l'existence d'une influence quelconque, signifierait de prendre « influence » en un sens large (*extendendo nomen influentie*), justifiant, au contraire, le traitement de l'exemple en régime exégétique complet[19].

Dans un régime exégétique complet, on considère que l'exemple est utilisé par l'auteur du *Liber* pour illustrer l'ensemble des propositions initiales du premier theorème, y compris la causalité plus grande de la cause première universelle sur l'effet de la cause seconde universelle. On traite ainsi non seulement les questions de la non-suppression et de l'antériorité, mais on envisage également la question de la plus grande causalité de la cause formelle plus générique sur l'effet de la cause formelle moins générique, ou spécifique, voire la causalité de la cause formelle générique sur la cause formelle spécifique ultime. On peut alors donner raison au *Liber*, comme dans le cas d'Albert le Grand, ou le contester radicalement, comme le fait Siger de Brabant. Gilles de Rome donne raison au *Liber* sur ce point, mais il le fait en déployant une stratégie exégétique très particulière, sur laquelle nous revenons plus loin.

Dans un régime restreint, au contraire, on juge que l'exemple ne fonctionne, dans l'économie du texte, que pour la question de l'antériorité et la non-suppression de la cause formelle générique plus universelles par rapport à la cause générique moins universelles, ou par rapport à la différence ultime. Ce choix exégétique peut être soit justifié de façon explicite, d'un point de vue doctrinal, comme on le voit chez le Ps-Henri de Grand, qui affirme clairement que le premier théorème ne vaut que pour les causes efficientes, ou encore chez Roger Bacon, avec une position plus nuancée. Il peut être parfois en partie escamoté, dans le but probable de minimiser, pour des raisons pédagogique ou doctrinales, un point de conflit avec la théorie aristotélicienne des substances naturelles. C'est peut-être ce qu'on observe chez Thomas d'Aquin. Dans tous les cas, cependant, du fait de l'impossibilité de faire entrer les propositions 9,

18 Roger Bacon, *Questiones supra Librum de causis*, p. 9 : *Commentator tamen loquitur de cause influentie ut manifestet, quomodo una magis influit alia, neque curandum de exemplo ; sed quod dicit Commentator intelligi postest de influentia communiter dicta, non propria.*

19 Le sens large en question concerne le cas de l'âme, traité à la page précédente, de son influence par la puissance qui est attachée à son essence. Mais il ne s'agit pas de l'âme en tant que forme (elle agit alors par sa substance sur l'ensemble du corps, Roger Bacon, *Questiones supra Librum de causis*, p. 8-9). Un sens large d'« influence » peut aussi concerner les causes formelles, à moins que le premier théorème ne soit reformulé en supprimant la notion d'influence : ces deux cas de figure feront l'objet de deux *dubia* distincts, comme nous le verrons plus loin.

10, 11 (partiellement), 12 et 13 de l'exemple dans le cadre de cette interprétation, des stratégies drastiques d'évitement exégétiques sont mises en place par les tenants d'un régime restreint de l'exemple.

Le choix entre ces deux options est chez nos auteurs lié à une série de décisions philosophiques plus générales quant à la possible application, dans le cas des causes formelles, du premier théorème et de ses corolaires (non-suppression, antériorité).

Tous les auteurs s'entendent en effet pour affirmer que l'exemple porte sur une comparaison des causes formelles entre elles, au travers de l'être, de l'être-vivant, et de l'être-homme (ou de la rationalité) – à quoi s'ajoutent dans la proposition 11 le « respirant » et le « sensible » – lesquelles sont en outre considérées comme des causes proches ou lointaines d'un même effet donné, un homme individuel. C'est cette interprétation qui conduit souvent à prendre « être » au sens d'un genre, à moins qu'il ne soit tout simplement effacé de l'exemple, comme on le voit chez le Ps-Henri de Gand et chez Roger Bacon. L'exemple porte aussi, le cas échéant, sur une comparaison des causes formelles entre elles en tant que causes les unes des autres.

Tous les commentateurs s'accordent ainsi pour formuler la question de la possible application par dérivation du premier théorème, qui porte sur les causes primaires efficientes, aux causes formelles, intrinsèques et non efficientes, du fait de l'existence d'un rapport de dérivation de ces dernières avec les premières, même si cette application par dérivation peut ne jamais être complète. La réponse des tenants d'un régime exégétique complet et d'une interprétation forte de la primauté de la cause première, valable également dans le cas des causes traitées dans l'exemple, sera positive. Les tenants d'un régime restreint et d'une interprétation faible opteront généralement pour la négative, considérant que la causalité par influx, et, ainsi, le premier théorème, ne vaut pas pour les causes formelles. En conséquence, ils adhèrent à une version faible, voire très faible, de la thèse de la non-suppression et de l'antériorité de la cause formelle plus universelle. Thomas d'Aquin développe une position ambiguë puisqu'il soutient, sur le principe, l'existence d'une application du premier théorème à toutes les causes, mais il ne l'applique pas dans son commentaire de l'exemple, qui est centré sur les notions de non-suppression et d'antériorité uniquement ; il opte ainsi pour une interprétation de l'exemple de très basse intensité philosophique, fondée sur une subtile présentation d'une série d'arguments en double lecture.

Le régime complet se lit chez Roger Bacon, en prenant « influence » au sens large, puis chez Albert le Grand, chez Gilles de Rome, et chez Jean de Mallinges (dans le commentaire lemmatique). Il est présent, chez Siger de Brabant, mais pour se situer sur un autre plan, ou voir rejetée sur le principe la thèse qu'il

comporte, du fait d'une interprétation de la théorie aristotélicienne de la substance fondée sur le refus de la pluralité des formes substantielles[20].

Le régime restreint se formule chez le Ps-Henri de Gand, chez Roger Bacon, lorsque « influence » est pris au sens strict, puis dans les commentaires de Thomas d'Aquin, du (Ps?) Pierre d'Auvergne, de l'Anonymus *Sectator Philosophiae*, puisqu'il ne suit pas Siger sur ce terrain (pour autant qu'on puisse en juger, étant donné l'état lacunaire du texte), et chez Jean de Mallinges (dans les questions). La stratégie de ces auteurs consiste généralement à distinguer l'antériorité et la non-suppression selon le temps et selon l'ordre des causes, pour donner raison au *Liber de causis* seulement selon l'ordre naturel des causes, mais non selon le temps, dans la réalité des processus naturels. Une question épineuse consiste alors se demander si cet ordre vaut aussi dans l'ordre de la corruption, surtout après que le traitement de l'exemple a fait jonction avec à la question de la pluralité des formes substantielles.

S'il est difficile à 'aristotéliser', en cas d'adhésion à la thèse qui y est exposée, le régime complet est bien davantage conforme à la lettre du texte du *Liber*. Il paraît découler du sens immédiat des premières propositions. Celles-ci invitent à établir un parallélisme fort entre la causalité de la Première Cause par rapport à la cause seconde et la relation entre les causes secondaires elles-mêmes ; les propositions 6 à 13 sont censés « illustrer » ces relations, ce qui implique la causalité plus forte de la cause lointaine dans l'ordre des causes formelles naturelles. Surtout, cette interprétation peut s'appuyer de façon assez incontournable sur la présence de l'adverbe *vehementius* et du comparatif *vehementior* pour qualifier le rapport de la première cause à la cause seconde dans les propositions 9, 10, 12 et 13 de l'exemple, sans compter l'idée que la cause première est davantage cause de l'effet de la cause seconde parce qu'elle est cause de la cause seconde (propositions 9 et 10, proposition 11 partiellement).

Ces passages représentent une très grande portion du texte de l'exemple. En conséquence, l'adoption d'un régime restreint de l'exemple s'accompagne de la mise en place de stratégies d'évitement exégétique particulièrement radicales. Le premier théorème et les propositions 9, 10, 11 (partiellement), 12 et 13 sont totalement passés sous silence, qu'elles soient 'sautées' dans les commentaires continus, comme c'est le cas chez Thomas d'Aquin, ou qu'elles ne soient pas représentées dans les questions des commentaires par questions.

20 Cette formulation pourrait surprendre, en faisant apparemment de Siger un défenseur de la théorie thomasienne de la forme substantielle unique, ce qui n'est pas le cas. Nous renvoyons le traitement détaillé de cette question à la fin de la section spécifiquement consacrée à Siger (§ 5).

Chez Jean de Mallinges, un commentaire d'ensemble, quoique très superficiel et 'doxographique', de l'exemple, dans la partie littérale du commentaire, côtoie un traitement escamoté de l'application du premier théorème à la triade dans une question qui formule pourtant une thèse connexe.

Le régime faible est, à l'évidence, plus facile à défendre d'un point de vue aristotélicien. On peut trouver dans ce cadre une place, quoique bien délimitée, à l'idée d'un ordre des causes formelles. Si la forme spécifique ultime est bien la substance des individus naturels, à l'exclusion du genre, est disponible l'idée, dans un contexte aristotélicien, sur un plan logique, ou topique, que la suppression de l'espèce n'entraîne pas la suppression du genre. De même, l'actualisation par la forme spécifique ultime s'accompagne bien chez le Stagirite d'une théorie de l'« échelle des êtres » dans la nature, et d'un ordre dans l'actualisation de la forme au cours de la génération, que cet ordre soit ensuite interprétée dans un sens pluraliste ou uniciste, et que le parallèle entre la corruption, qui 'détricoterait' la hiérarchie des formes et la génération, qui les aurait 'tricoté', soit affirmé ou non.

3 Les divergences fondamentales et l'évolution de l'exégèse

3.1 *L'argument de la suppression et de l'antériorité et les autres éléments porphyriens*

L'argument de la non-suppression et de l'antériorité tient une place très importante dans l'exégèse de l'exemple. Tels que présentés dans la plupart des commentaires au *Liber*, l'argument de la suppression et l'argument de l'antériorité sont en effet couplés et forment comme une sorte de 'superstructure'. Ils donnent lieu à une règle amphibie qui vaut pour tous les ordres de causes, qu'elle soit Première, primaires et secondaires, efficientes, formelles, finales et même matérielles, s'appliquant en philosophie naturelle comme en métaphysique. L'argument fonctionne pour l'embryologie, la taxinomie, la théorie des conséquences, la théorie de prédicables et l'arbre de Porphyre.

Il convient très brièvement d'en rappeler les éléments techniques, d'évoquer quelques-uns des autres thèmes auxquels il est associé dans la tradition de l'*Isagogè*, et, enfin, de souligner la prégnance dans la tradition d'une interprétation ontologique et même métaphysique, en termes de flux, des relations des genres et des espèces.

L'argument de la non-suppression et de l'antériorité est particulièrement bien connu à travers l'*Isagogè* de Porphyre. Le philosophe se sert notamment de celui-ci pour établir l'antériorité du genre sur l'espèce :

> Les genres sont antérieurs en nature et ils entraînent la co-suppression (*simul interimentia*) mais ne sont pas supprimés en même temps (*non simul interimantur*)[21].

Le principe est exprimé de façon particulièrement claire et synthétique dans le *De Arithmetica* de Boèce, avec un exemple proche de l'exemple du *Liber* :

> La suppression de ce qui est antérieur, quel qu'il soit, entraîne la disparition de ce qui est postérieur, mais si ce qui est postérieur périt, rien ne change dans le statut de la substance de ce qui est antérieur, comme l'animal, qui est antérieur à l'homme. Si tu enlèves l'animal, aussitôt la nature de l'homme est également enlevée, mais si tu enlèves l'homme, l'animal ne disparaît pas[22].

Comme l'a montré Alain de Libera[23], qui parle justement d'« antériorité en suppression », l'argument de la suppression fonde l'antériorité et la position principielle et fondationnelle d'un item Y sur un autre X. L'argument de la suppression et l'antériorité se formule de la façon suivante :

> Principe de la suppression et de l'antériorité :
>
> Suppression de Y ⇒ Suppression de X
> ~ (Suppression de X ⇒ suppression de Y)
> Y : antérieur, constitutif, principe de X

Le principe est ainsi fondé sur une certaine conséquence logique, qu'il est possible d'exprimer sur le mode du *modus tollens*, comme nous le verrons avec Albert le Grand et Thomas d'Aquin.

La capacité de la non-suppression à établir l'antériorité dépend cependant du type de suppression à l'œuvre. Il faut qu'il s'agisse de ce que les commentateurs anciens ont appelé la 'suppression en pensée', qui concerne les différences par soi, inséparables et constitutives, telles les différences spécifiques à l'égard de l'espèce, et non de la 'suppression en acte'. Les différences accidentelles, tel le noir du corbeau, ou les propres, telle la capacité à rire pour l'homme, sont

21 Porphyre, *Isagogè*, trad. Libera, Segonds (modifiée) 1998, p. 19. Voir également par exemple p. 18 pour la relation de suppression et d'antériorité entre le genre et la différence diviseuse.

22 Boèce, *De Arithmetica*, trad. Guillemin 1995, p. 9.

23 Libera 1999, p. 93.

inséparables en acte mais séparables en pensée, de sorte qu'ils ne sont pas antérieurs aux espèces et n'en sont pas constitutifs. En revanche, les différences constitutives de l'espèce sont telles qu'il est impossible de concevoir l'espèce sans elles, telle la rationalité pour l'homme.

Une difficulté provient alors de la relation de la différence diviseuse du genre, qui, si elle ne le supprime pas, ne peut lui être complètement accidentelle, par exemple 'rational' pour 'animal'. Tel n'est pas le cas pour Porphyre, car le genre contient en puissance les différences spécifiques constitutives des espèces qui lui sont subordonnées. Le genre n'existe ainsi pas en acte séparément pour recevoir ensuite des déterminations ultérieures à la façon dont une substance sensible une fois constituée reçoit des accidents ultérieurs :

> L'animal possède en puissance toutes les différences des [espèces] qui sont sous lui, mais aucune en acte. De la sorte rien ne naît de ce qui n'existe pas, et les opposés n'appartiennent pas simultanément au même sujet[24].

Ces éléments apparaîtront régulièrement au fil de la discussion de l'exemple dans les commentaires latins du XIII^e^ siècle.

Comme tous les arguments de l'*Isagogè*, l'argument de la suppression et de l'antériorité comporte une ambiguïté fondamentale chez Porphyre qui alimentera les réflexions médiévales au fil de la découverte du néoplatonisme, de la philosophie arabe et de la philosophie naturelle d'Aristote. Il peut avoir une signification seulement topique, telle qu'on la retrouve dans les *Topiques* IV, 4, 141b, en termes d'inclusion conceptuelle, au sens où le concept d'homme inclut le concept d'animal et il est 'supprimé' par lui, mais pas inversement. Mais on peut aussi y lire une thèse ontologique forte, celle de la subsistance antérieure du genre et de la différence constitutive par rapport à l'espèce qu'ils « constituent » et « font exister », comme le formule Porphyre. Une conception associée à cette théorie est, dans l'*Isagogè*, la description du genre comme « matière », et de la différence spécifique comme « forme »[25], qui fera également son apparition dans les discussions médiévales.

Une lecture métaphysique forte de l'arbre de Porphyre, d'inspiration néoplatonicienne, est attestée également très tôt, par la connaissance altomédiévale de la théorie de trois états de l'universel (ou de la distinction médioplatonicienne entre *idea* et *eidos*), mais aussi grâce au premier commentaire de

24 Porphyre, *Isagogè*, trad. Libera, Segonds (modifiée), p. 13.

25 Porphyre, *Isagogè*, p. 18 : « Le genre est semblable à la matière et la différence à la forme ».

Boèce à l'*Isagogè*. Celui-ci s'ouvre sur une déduction des prédicables à partir du genre de la substance, une déduction fondée sur un métaphysique du flux (*manare*) à partir d'une source unique :

> [À propos du genre] Videns enim Porphyrius quod in rebus omnibus essent **quaedam prima natura, ex quibus omnia uelut ex aliquo fonte manarent**, et illa quae prima essent, et substantia esse et **generis uocabulo nuncupari** (…)[26].

3.2 *Enjeux doctrinaux*

Outre l'identification, partagée par les commentateurs médiévaux, de la triade de l'exemple à des causes formelles non efficientes intrinsèques, l'adoption d'un cadre philosophique naturaliste, en termes d'embryogénèse, se couple avec la défense de l'idée que l'individu généré naturel est porté à l'actualisation par la forme ultime qui en est la forme substantielle. Ces éléments motivent une lecture restreinte de la portée de l'exemple. On voit en effet difficilement dans ce cadre comment l'être ou l'être-vivant pourrait être davantage cause de l'homme que la rationalité, comme différence ultime.

Il existe une autre difficulté dans la formulation des propositions 9 et 10, lorsque celles-ci sont soumises à une lecture naturaliste. Ces deux propositions laissent en effet clairement entendre que chaque forme est cause de la suivante. Dans le cas précis de l'exemple, la forme antérieure (l'être-vivant, ou le sensible) serait cause de la forme ultime, l'être-homme ou la rationalité. Si l'on peut bien admettre, d'un point de vue embryologique, que le sensible soit « causé par le vivant », au sens où la forme de l'animal est éduite de la matière déjà informée par l'âme végétative et disposée à la réception de la forme de la sensibilité, on ne peut admettre que le vivant soit la « cause » du rationnel, du moins de la même façon. L'âme rationnelle, de l'avis général, est en effet infusée par création par Dieu, et non éduite de la matière. Elle peut bien être « causée » par le vivant, dans le sens très faible d'une condition nécessaire et non suffisante, au sens où l'infusion de la forme, l'âme rationnelle, ou l'actualisation de celle-ci déjà infusée, exige comme condition que l'être ait la complexion corporelle adéquate, mais cela ne peut pas être dans le même sens où l'âme animale est éduite du vivant.

L'usage d'un passage du *De Generatione animalium*, livre II, chapitre 3, 736b2-3 qui affirme que « ce n'est pas le cas que l'animal et l'homme soit généré en même temps », est assez révélateur dans ce contexte. C'est une source sur

26 Boèce, *In Isagogen Porphyrii Commenta, editio prima*, p. 5.

laquelle presque toutes les discussions se fondent. Le texte va bien dans le sens de la thèse de l'antériorité du *Liber*, et il est souvent utilisé en ce sens par des commentateurs de tous bords, notamment Albert le Grand ou Gilles de Rome. D'autres, qui formulent ce que nous appelons l'« adage de la génération et de la corruption », attribuent indûment à Aristote une proposition symétrique, dans l'ordre de la corruption. En outre, le passage suivant (736b5 *sqq*.) fait porter l'interrogation sur la venue de l'intellect, pour affirmer un peu plus loin que l'intellect est quelque chose de « divin » et vient « de l'extérieur » (736b28-30). Le problème de l'hétérogénéité des causes dans la série des formes substantielles, où la forme ultime, l'âme rationnelle, n'est ni causée par les formes antérieures, ni éduite de la matière, pourrait avoir été une motivation supplémentaire pour éviter de commenter le contenu des propositions 9 et 10, à moins d'affronter directement la difficile question de l'intellect. La stratégie inverse s'observe cependant chez Siger de Brabant, et chez le (Ps?) Pierre d'Auvergne à sa suite, qui, toutefois, ne sont pas liés par l'adoption de la thèse du *Liber*, puisqu'ils la contestent. Le traitement de cette question, bien qu'abordée ailleurs par Albert, est éludé dans la paraphrase au *Liber*, de même que la question des conditions de la non-suppression de la forme générique si celle-ci existe seulement en puissance, comme nous le verrons plus loin.

3.3 *Stratégies de contournement au sein du régime restreint*

Le régime restreint se traduit, dans les commentaires par questions, par le fait que les questions sur l'exemple portent uniquement sur l'antériorité, ou bien sur l'antériorité et la non-suppression.

Dans les commentaires suivis, l'évitement des autres thèses peut être instrumenté par le découpage du texte. On l'observe chez Thomas d'Aquin, en une stratégie exégétique que nous examinerons plus loin en détail. Cette stratégie lui permet de ne pas commenter les propositions 9, 10, 12 et 13, qui affirment que l'être est plus fortement cause de l'homme que le rationnel et que la cause première est cause de la cause seconde, et pas seulement de l'effet de cette dernière. Elle lui permet également de négliger la phrase du proposition 11, qui relie la relation de non-suppression et la relation de cause à effet en expliquant la première par la seconde : l'être n'est pas supprimé par la suppression de l'être-vivant car la cause n'est pas supprimée par ce dont elle est la cause, c'est-à-dire la cause seconde inférieure, l'être-vivant (et non l'effet de cette dernière).

Il en va tout autrement dans le commentaire continu de Gilles de Rome, tenant d'un régime exégétique complet de l'exemple et d'une interprétation forte de la primauté de la première cause. Il développe une exégèse totalement originale, en divisant les propositions de l'exemple de façon inédite. Il dissocie la proposition 11, qu'il fait porter sur la « cause matérielle », des propositions 6 à

10, concernées par les causes formelles, tandis que les propositions 12 et 13 sont censées résumer l'ensemble de l'argument[27].

3.4 *L'émergence de la question de la causalité des prédicables universels et de la question de pluralité des formes substantielles*

Il existe des phases assez marquées dans l'exégèse de la triade, phases qui sont, à différents degrés, modulaires ou cumulatives. Certains arguments, formulés dès les premiers commentaires, continuent d'être réemployés dans des phases ultérieures, en changeant de sens ou d'usage, tandis que d'autres disparaissent et que de nouveaux voient le jour.

Les questions autour de la triade deviennent particulièrement riches d'un point de vue philosophique lorsqu'elles mettent en rapport la question de la causalité des causes secondes avec la question du réalisme des universaux (et la causalité des Idées), ainsi qu'avec celle de la pluralité des formes substantielles, adossée au problème de l'intellect. La constellation de problèmes la plus riche se rencontre ainsi chez Siger de Brabant.

La question du réalisme des universaux et de la causalité des idées, ainsi que le problème de la pluralité des formes substantielles, ne se trouvent pas de façon systématique au début de la tradition exégétique du *Liber* à propos de l'exemple de la triade. L'idée qu'il puisse s'agir dans l'exemple de prédicables universels comme des genres et des espèces de l'arbre de Porphyre ou des idées comme causes des singuliers n'affleure même pas dans le commentaire du Ps-Henri de Gand. Ce rapprochement est mentionné, pour être rejeté sur le principe, par Roger Bacon. Le genre et l'espèce comme prédicables universels ne sont pas causes : or il s'agit, dans le *Liber*, avec cet exemple, des causes formelles de la génération. La même idée, formulée comme un principe aristotélicien, fondé sur le livre VII (Z), chapitre 13, de la *Métaphysique*, se trouvera chez Siger de Brabant : « rien de ce qui est prédicable universel à l'égard de quelque chose n'est cause de cette chose ». Ce ne peut donc pas être en tant que prédicables universels que les Idées à la manière de Platon peuvent être éventuellement causes. Une opposition explicite avec les « platoniciens », du moins les « mauvais platoniciens », distingués des tenants de la doctrine de Platon « bien entendue », apparaît parfois dans ce cadre (Siger de Brabant, (Ps?) Pierre d'Auvergne, Anonymus *Sectator philosophiae*).

De la même façon, Roger Bacon rejette l'idée qu'il pourrait être pertinent de discuter de la « suppression par la pensée » dans le texte du *Liber*, car il s'agit toujours selon lui de suppression réelle. Au contraire, Albert va utiliser

27 Gilles de Rome, *Super Librum de causis*, p. 3rQ.

l'argument de l'inséparabilité en pensée et lui donner ses lettres de noblesse métaphysiques. De même, la propriété de prédicabilité universelle de la cause sera affirmée par Albert, mais c'est une propriété secondaire, dérivée : c'est parce qu'une cause est antérieurement cause sur un mode plus unitaire qu'elle est universelle, et, par conséquent, prédiquée d'une pluralité. C'est ainsi que les formes sont à la fois universellement prédicables et causes par effusion des choses individuelles.

Une autre inséparabilité, parmi les inséparabilités réelles, est envisagée par le Ps-Henri de Gand et Roger Bacon. Il s'agit de savoir si l'on pourrait donner raison au *Liber* dans l'ordre de la succession réelle des formes dans la corruption, selon une inséparabilité faible : celle de la perte de l'usage de la rationalité, par opposition avec la perte de la rationalité comme forme substantielle ultime. Dans ce dernier cas, le *Liber* aurait tort puisque toutes les formes sont co-supprimées avec la perte de la forme ultime. La position sur cette possibilité exégétique est négative pour nos deux auteurs, qui tous deux estiment qu'une notion faible de suppression selon l'usage de la raison ne fait pas partie des types de suppression à envisager dans l'exégèse du *Liber*. Au contraire, comme nous le verrons, l'idée d'une perte de l'usage de la raison sera bien utilisée par Thomas d'Aquin pour donner raison au *Liber* en un sens très affaibli, et on la retrouvera chez Siger de Brabant.

Sans être complètement absente, d'un point de vue doctrinal, des premiers commentaires, qui considèrent comme évidents à la fois l'existence d'une pluralité de formes et la co-suppression de toutes formes dans la corruption de la forme ultime, un questionnement radical sur la pluralité des formes ne s'agrège que dans un second temps à l'exégèse du *Liber*. Elle n'est traitée en tant que telle ni par Albert le Grand, ni par Thomas d'Aquin. Cette situation correspond bien à l'idée d'un agenda philosophique qui change entre 1272 (date du commentaire de Thomas) et 1274-1276 (date du commentaire de Siger), un agenda philosophique qui évoluera sans doute encore une fois après les condamnations de 1277. Alors que Thomas est sur ce thème très discret, ou très prudent, selon l'interprétation que l'on préfèrera, on trouve une référence explicite aux 'grades' des formes chez Siger de Brabant (une référence que l'on lit de nouveau chez le (Ps?) Pierre d'Auvergne). On trouve également une critique explicite de la position uniciste de Thomas chez l'Anonymus Ausburgensis et chez Jean de Mallinges, ce qui suggère que nos auteurs ont percé à jour les sous-entendus du dominicain, en dépit de ses formulations très indirectes.

3.5 *Panorama des stratégies exégétiques et des positions doctrinales*

Le tableau suivant résume les différentes stratégies exégétiques des tenants des régimes restreint et complet de l'exemple.

Nous y faisons figurer en troisième position Siger de Brabant, dans une colonne à part, puisque celui-ci se distinguent des tenants du régime restreint en affrontant directement l'exemple dans les termes d'une causalité supérieure de la cause formelle plus universelle, mais c'est pour la rejeter.

Nous faisons également figurer dans cette troisième colonne Roger Bacon qui, de ce fait, apparaît dans deux colonnes en même temps. Il partage avec les tenants du régime restreint de l'exemple, en l'occurrence le Ps-Henri de Gand, l'idée explicitement formulée que le premier théorème ne peut valoir pour les causes formelles, qui n'agissent pas par influence. Il offre alors un *dubium* en régime restreint à propos de l'exemple, centré uniquement sur la non-suppression et l'antériorité. Mais il propose une autre interprétation, dans laquelle un régime exégétique complet peut s'appliquer. Cela se produit de deux façons, dans deux *dubia* distincts : soit que la notion d'influence y soit prise au sens large, pour s'appliquer aux causes « intrinsèques »[28], c'est-à-dire aux causes formelles de l'exemple ; soit que le premier théorème se reformule en termes de causes, où « influence » et « cause » sont considérés comme deux termes équivalents (*idem est magis influere et magis esse causam*)[29], pour pouvoir ensuite s'appliquer aux causes formelles de l'exemple. Dans le doute sur les formes intrinsèques, le théorème s'applique, c'est-à-dire que le genre est davantage cause que la différence ultime, du moins s'il s'agit de la forme ultime prise absolument, comme la « rationalité », et non en un sens qui engloberait toutes les formes antérieures, comme le serait le « rationnel »[30]. Dans le doute sur les formes de l'exemple, qui fait d'ailleurs référence au doute sur les formes intrinsèques à propos d'un argument antérieur (*et huius ratio dicta est*)[31], le théorème s'applique également, avec une solution comparable à celle du pre-

28 Alors que théorème ne concerne en théorie pas les causes formelles, Roger Bacon ne néglige pas d'examiner l'application de ce dernier, en une reformulation appliquée au cas des causes non-influentes, à savoir la question *plus grande causalité* (et non influence) de la cause première au regard de la cause seconde. Il le fait aux pages 18-19 de son commentaire, directement dédiées à l'exemple (p. 18 : « dubitatur de exemplis suis, primo super hoc quod dicit esse magis causa hominis quam rationale »). Les mêmes causes sont traitées lorsque Roger Bacon examine l'application du premier théorème, non-reformulé, aux causes intrinsèques, c'est-à-dire formelles, mais cette fois en un sens large de « influence » (p. 13 : « Dubitatur de causis intrinsecis, de influentia in ipsis large accepta ; queritur de ipsis que magis influat »).

29 Roger Bacon, *Questiones supra Librum de causis*, p. 20, 34.

30 Roger Bacon, *Questiones supra Librum de causis*, p. 14-15.

31 Roger Bacon, *Questiones supra Librum de causis*, p. 20, 35.

mier doute, quoique radicalisée. Il y est en effet dit que c'est la cause universelle *appropriée* (*appropriata*) par la cause ultime qui est la cause de l'effet, et que, inversement, la forme ultime qui n'inclurait pas les causes antérieures plus universelles ne serait tout simplement pas cause, ni, *a fortori*, davantage cause[32].

Seul l'Anonymus Ausburgensis figure uniquement dans ce tableau, la position des autres auteurs étant examinée plus en détail dans la suite de cette étude.

TABLEAU 1 Régimes exégétiques dans les commentaires par questions

	Régime exégétique complet	**Régime exégétique restreint**	**Régime exégétique complet avec une position doctrinale critique**
Roger Bacon		Régime restreint : Consequentet dubitatur de hoc quod dicit quod si **removeatur** rationale remanet vivum spirans sensibile.	Régime complet : [Dubitatur de causis intrinsecis, de influentia in ipsis large accepta ; queritur de ipsis que magis influat] Dubitatur de suis exemplis primo super hoc quod dicit quod **esse magis est causa hominis quam rationale.**
Ps-Henri de Gand		Questio 13 : Cum causae hominis sint vivens, spirans, sensibile rationale, **remoto** rationali adhuc **remanet** vivens spirens sensibile.	
Siger de Brabant			Quaestio 4 : Utrum in causis formalibus alicuius rei sit aliqua forma **prior** et aliqua **posterior** Questio 5 : Utrum forma communis posterior **sit prior** et forma minus communis sit posterior Régime complet : Questio 6 : Utrum forma magis communis **sit magis causa** quam

32 Roger Bacon, *Questiones supra Librum de causis*, p. 20, 25-37.

TABLEAU 1 Régimes exégétiques dans les commentaires par questions (*suite*)

	Régime exégétique complet	**Régime exégétique restreint**	**Régime exégétique complet avec une position doctrinale critique**
			forma minus communis Questio 7 : Utrum cum aliquod individuum hominis non est homo **remaneat** animal
Anonymus 'Sectator Philosophiae'		Questio 3 : Utrum in eodem effectu sit causa **communior** et minus communis Questio 4 : Utrum causa communior sit **prior**	
Ps-Pierre d'Auvergne		Quaestio 6 : Utrum esse **prius** adveniat homini quam vivum et vivum quam rationale Questio 7 Utrum **prius** recedat ab eo vivum quam esse, et rationale quam vivum.	
Jean de Mallinges	**Commentaire lemmatique :** Reprise de la thèse des propositions 9 et 10 : « esse causa vivere, vivere causa hominis ». [Citation d'Albert le Grand sur la non-suppression de la cause par la suppression de l'effet][33] [Citation de la position de Thomas selon laquelle *esse, vivum* et *rationale* ne diffèrent pas dans un même individu, mais qu'il y a priorité selon la raison][34].	Quaestio 8 : Utrum forma **magis** universalis in eodem causato differt a forma **minus** universali Quaestio 9 : Utrum forma magis universalis habeat **rationem cause** respectu cause particularis Quaestio 10 : Utrum forma magis universalis **prius** adveniat et **ultimo** recedat. Réponse inspirée de la position d'Albert le Grand	

33 Jean de Mallinges, *Reportationes De causis a magistro Io⟨hannes⟩ de Mallingys*, p. 217, 18-20. Ce point a été noté par Alexandra Baneu et Dragos Calma en annexe 3 de l'introduction de leur édition, voir Baneu, Calma 2016a, p. 182.

34 Jean de Mallinges, *Reportationes De causis a magistro Io⟨hannes⟩ de Mallingys*, p. 217,

TABLEAU 2 Régimes exégétiques dans les commentaires suivis

	Régime complet	**Régime restreint**
Albert le Grand	Commentaire des propositions 6 à 13	
Thomas d'Aquin		Pas de commentaire sur les propositions 9, 10, 12 et 13, commentaire partiel de la proposition 11
Gilles de Rome	**Propositions 6 à 10** : exemple de la cause formelle = argument par similitude avec la cause efficiente *Dubium* : Dubitaret forte aliquis **quommodo sit simile** in causis efficientibus et formalibus **Proposition 11** : exemple de la cause matérielle, argument par similitude avec la cause efficiente. *Dubium* : Dubitaret forte aliquis quommodo haec ratio **sit per simile causis materialibus** **Propositions 12 et 13** : récapitulation de l'enseignement de l'exemple.	
Anonymus Ausburgensis	Rejet de la distinction de Gilles de Rome entre les propositions 6 à 10 et la proposition 11[35]. Critique de l'interprétation de Thomas à propos de la suppression en pensée[36].	

Nous allons à présent examiner les différents traitements de l'exemple dans leur cohérence propre. Nous traitons à part, dans un troisième temps, le commentaire de Siger de Brabant. Nous évoquons ensuite quelques commentaires postérieurs à celui-ci, où les arguments de ce dernier laissent leur empreinte,

20-22. Ce point a été noté par Alexandra Baneu et Dragos Calma, voir Baneu, Calma 2016a, p. 187.

35 Anonyme (Ausburgensis), *Glose super Librum de causis*, p. 149, 7-8 : *'Et illud quod'* (= début de la proposition 11). *Nota : unum* ***exposens*** **(=** ***Gilles de Rome*****)** *distinguit illam particulam a precedente*.

36 Anonyme (Ausburgensis), *Glose super Librum de causis*, p. 149, 9-10 : *Thomas autem non dicit sicut hi quod debet de causis adhuc veritatem*.

en même temps que sont évoqués, critiqués ou utilisés les arguments du Ps-Henri de Grand, Roger Bacon, Albert le Grand, Thomas d'Aquin, et Gilles de Rome.

4 Traitements de l'exemple en régime exégétique restreint

4.1 *Roger Bacon (ca. 1245) et le Ps-Henri de Gand (1245-1255)*

Nous trouvons un certain nombre d'éléments généraux communs entre le commentaire du Ps-Henri de Gand et celui de Roger Bacon. Ce dernier aborde dès le départ la question de l'application du théorème aux causes formelles[37]. On observe chez les deux auteurs une démarche qui consiste à énumérer les types de causes auxquelles le premier théorème pourrait s'appliquer, pour ensuite envisager ce dernier en lui-même, puis commenter le texte du « commentateur », c'est-à-dire les propositions qui suivent le premier théorème. Comme nous l'avons vu grâce au tableau offert précédemment, nous trouvons l'équivalent exact de la question 13 du Ps-Henri de Grand[38] chez Roger Bacon[39]. Du fait de la différence avec la lettre du texte du *Liber*, par la suppression de *esse* lors de l'introduction de *sensibile* et de *respirans*, présents à la proposition 11, pour une discussion de l'exemple en quatre termes (*vivum, respirans, sensibile, rationale*), on pourrait supposer une influence de Roger Bacon sur le Ps-Henri de Gand. Nous trouvons également chez Roger Bacon des 'ingrédients' de la discussion qu'il semble lui-même avoir trouvés chez des prédécesseurs ou des interlocuteurs, fictifs ou non[40]. La plupart de ces ingrédients seront repris par le Ps-Henri de Gand, et ils deviendront récurrents dans les textes postérieurs, comme nous le verrons en détail au cours de l'examen. Roger Bacon envisage en outre des distinctions qui ne seront pas reprises par le Ps-Henri de Gand. Nous les faisons figurer dans la discussion, car elles seront en partie reprises dans la tradition ultérieure. Nous avons privilégié ici le commentaire du Ps-Henri de Gand en raison de la bien plus grande clarté du texte et de son appartenance à un régime et une interprétation clairs de l'exemple. Le suivi détaillé de la position de Roger Bacon, beaucoup plus subtile et nuan-

37 Roger Bacon, *Questiones supra Librum de causis*, p. 8 : *Tunc queritur utrum possit hoc verificari de forma.*

38 Ps-Henri de Gand, *Quaestiones in Librum de causis*, p. 38 : *Cum causae hominis sint vivens, spirans, sensibile rationale,* ***remoto*** *rationali adhuc* ***remanet*** *vivens spirens sensibile.*

39 Roger Bacon, *Questiones supra Librum de causis*, p. 20, 1 : *Dubitatur de hoc quod dicit, quod si removeatur rationale remanet vivum spirans, sensibile.*

40 Nous trouvons fréquemment les expressions *aliter dicitur*, *obicis* etc.

cée, que nous avons déjà évoquée plus haut, lors de la présentation du tableau synoptique, aurait entraîné de trop longues explications.

Le Ps-Henri de Gand applique un régime restreint à l'exemple. Le premier théorème est traité à partir de la question 4. Les questions 4 à 9 s'attachent à déterminer quelles sont les causes concernées par ce théorème. Celui-ci s'applique, selon le Ps-Henri de Gand, exclusivement aux causes efficientes. La question 4 établit que toutes les causes efficientes, quel que soit leur type, qu'elles soient Première, agissant par pure volonté, primaires, spirituelles, naturelles ou qu'elles agissent par génération, agissent par influx, du fait qu'elle sont extérieures à ce qu'elle cause (*extra*) et que, sans médiation, elles ne peuvent atteindre que la superficie des substances[41]. Ce point sera développé à plusieurs reprises par la suite des questions, notamment à la question 6, où le commentateur nie que l'agent d'une production artificielle agisse par influx, et dans la réponse à la question 8, où la position défendue est bien résumée dans sa généralité[42].

La question 5 établit que la causalité par influx de la puissance (*influentia virtutis*) ne concerne pas les causes formelles. Il s'agit en effet de causes intrinsèques (*agens intra*) qui agissent de façon immédiate par la présence de la substance, que ces formes soient incomplètes, ou complètes, comme dans le cas de l'âme, perfection du corps[43].

Les questions 9 et 10 traitent du théorème, puis les questions 11 et 12 des propositions du « commentateur », Alfarabi, c'est-à-dire du texte du *Liber* à partir de la deuxième proposition. Les questions de la non-suppression et de l'antériorité de la première cause, qui avaient été anticipées dans le commentaire sur le théorème, y sont de nouveau traitées dans l'ordre. L'auteur compare également les agents généraux et les agents particuliers, de sorte que le cas de la relation entre le soleil et l'homme géniteur comme causes efficientes d'un homme donné devient l'objet d'une interrogation spécifique à partir de la question 10. On retrouve ce trait chez d'autres commentateurs.

La triade de l'exemple est transformée entre une série à quatre termes : vivant, respirant, sensible, rationnel, selon une opération exégétique qui remonte au moins à Roger Bacon, comme nous l'avons vu. L'être est mis hors champ. Seule la question de la non-suppression est alors envisagée. L'exemple est traité à la question 13 : « Puisque les causes (*causae*) de l'homme sont le vivant, le doué de respiration, le sensible et le rationnel, une fois supprimé

41 Ps-Henri de Gand, *Quaestiones in Librum de causis*, p. 26-27.

42 Ps-Henri de Gand, *Quaestiones in Librum de causis*, p. 33.

43 Ps-Henri de Gand, *Quaestiones in Librum de causis*, p. 27-28 ; réponse compétée p. 30-31.

le rationnel, est-ce que demeurent le vivant, doué de respiration et le sensible ? »[44]. On voit, par la formulation même de la question, ainsi que par la mention des formes « incomplètes » dans la question 5, qu'une interprétation de la doctrine d'Aristote en termes de pluralité des formes substantielles était alors considérée comme parfaitement naturelle. D'autre part, l'usage des participes et de l'adjectif neutre substantivé permet d'éviter certaines maladresses du *Liber* lui-même à la proposition 11. La formulation de cette dernière semblait en effet présupposer que l'homme demeure le sujet des formes substantielles « être » et « être-vivant », alors même qu'il aurait perdu la rationalité et ne serait plus homme (*remanet ergo homo esse*), une formulation remplacée immédiatement par le *Liber*, avec une référence plus heureuse, à l'« individu (*individuum*) ».

La réponse du Ps-Henri de Gand consiste à donner à la fois tort et raison au *Liber* selon l'interprétation que l'on donne des termes, collectionnant les exemples, les arguments-types, les principes et les adages en faveur de l'une ou l'autre des positions.

Contre la thèse de la non-suppression, l'auteur avance l'idée que les quatre causes sont les mêmes selon l'essence (*eadem in essentia*), un argument également présent chez Roger Bacon[45], et l'idée que la destruction du « postérieur » dans un individu donné, l'humanité, entraîne la destruction du genre, selon l'adage : *Nihil est in genere quod non sit in aliqua eius specie*. Cet adage, inspiré du livre IV des *Topiques* (121a28-29), se trouve formulé dans les *Auctoritates* : *Nihil est in genere quod non sit in aliqua suarum specierum*[46]. Nous l'appelons l'« adage du genre sans espèce » :

> Adage du genre sans espèce : *Nihil est in genere quod non sit in aliqua eius specie* (autorité ≈[47] Aristote, *Topiques* ; = *Auctoritates*).

L'argument, tel que présenté par le Ps-Henri de Gand, selon une modalité assez vague, paraît légèrement spécieux. Le même argument se trouve chez Roger Bacon, mais il est compris en un sens philosophique beaucoup plus pertinent, qui lui permet de discuter de l'espèce à laquelle appartiendrait l'individu animal qui aurait contre-factuellement perdu sa différence ultime, la rationalité : il envisage alors la possibilité d'une mutation d'une espèce en une autre[48].

---

44 Ps-Henri de Gand, *Quaestiones in Librum de causis*, p. 38.
45 Roger Bacon, *Questiones supra Librum de causis*, p. 20, 2-3.
46 Hamesse 1974, p. 326 (tirée du livre IV des *Topiques*).
47 Ce signe signifie : « lointainement inspiré de ».
48 Roger Bacon, *Questiones supra Librum de causis*, p. 20, 5-10.

En faveur de la thèse de la non-suppression, le Ps-Henri de Gand énonce l'adage : *Quod est ultimum in generatione est primum in corruptione*, un adage, comme on l'a vu, tiré par extrapolation du traité de la *Génération des Animaux* III, IV, 736b30 *sqq*. Nous l'appelons l'« adage de la génération et de la corruption » :

> Adage de la génération et de la corruption : *Quod est ultimum in generatione est primum in corruptione* (autorité ≈ Aristote, *Génération de animaux*, II, 3, 736b2-3).

Lorsqu'il argumente, dans sa solution, en faveur de la thèse de la non-suppression de la première cause, le commentateur commence par rejeter la pertinence d'une stratégie qui consisterait à donner raison au *Liber* en envisageant seulement la rationalité en acte (*in actum*), l'acte de raisonner (*actus ratiocinandi*). Celui qui n'exerce pas en acte sa rationalité, par exemple l'imbécile (*fatuus*), peut bien rester un être vivant et sensible. Cependant l'ambition du *Liber* ne se limite pas à statuer sur des opérations[49]. Il s'agit pour le Ps-Henri de Grand de la capacité à raisonner (*in aptitudinem* / *potentiam* / *virtutem*), non de l'acte de raisonner, ce qui nous renvoie à la définition de l'âme comme « entéléchie première » dans le deuxième livre du *De anima*. Il s'agit de la puissance de l'âme (*potentia animae*) qui est la différence ultime complétive de l'homme en tant qu'homme (*ultima differentia completiva hominis sub ratione qua homo*).

Roger Bacon envisage la même distinction, avec le même exemple des imbéciles (*fatui*), mais il considère que la réponse est également négative lorsqu'il s'agit de la capacité, et non de l'acte, et, d'une manière générale, révoque globalement la pertinence de la distinction, dans le cadre du *Liber*, quelle que soit la branche de l'alternative retenue (*sed non est intellectus actoris*)[50]. Il propose également une autre distinction, entre séparation (*remotio*) du rationnel « par la pensée et l'imagination », auquel cas la réponse peut être positive (c'est-à-dire il n'y a pas de co-suppression), et séparation réelle, c'est-à-dire la mort. Cette distinction n'est pas retenue par le Ps-Henri de Gand. Roger Bacon, de nouveau, en dénonce la pertinence du point de vue du *Liber* (*non est de intellectu plane*). Dans l'exemple, il s'agit toujours pour Roger Bacon de séparation réelle (*remotio realis*)[51].

49 Ps-Henri de Gand, *Quaestiones in Librum de causis*, p. 41.

50 Roger Bacon, *Questiones supra Librum de causis*, p. 20, 10-15.

51 Roger Bacon, *Questiones supra Librum de causis*, p. 20, 15-20.

Le Ps-Henri de Gand donne tort et raison au *Liber*, selon l'ordre des choses envisagé. Selon l'ordre et le procédé de la nature, le *Liber* a raison selon le Ps-Henri de Gand, qui invoque alors un nouvel adage, tiré d'Averroès[52] que nous appelons l'« adage de la pénétration première des formes plus universelles » :

> Adage de la pénétration première des formes plus universelles : *formae universaliores prius inducuntur in materia* (autorité = Averroès, *In Metaphysica* 1/com.17, Venezia, 1562, p. 14v (K).

Puis il utilise de nouveau l'« adage de la génération et de la corruption ». Il donne alors tort au *Liber* selon l'écoulement du temps (*duratio temporis*). Il exprime quelque hésitation (*forte*), et souligne que d'autres pourraient soutenir le contraire en se fondant, de nouveau, sur l' « adage de la génération et de la corruption ». Il suggère finalement que cet adage ne vaut pas dans l'ordre de la corruption, car le parallèle ne vaut pas entre la corruption, qui n'est pas ordonnée, et la génération, qui est ordonnée selon la nature.

Il répond ensuite aux arguments du *quod sic* en distinguant l'identité essentielle des causes entre elles, où l'identité ne s'applique pas, car l'essence du vivant n'est pas l'essence de l'animal ni celle de l'homme, et l'unité des essences dans la constitution d'une même réalité ; puis en distinguant l'antériorité et la postériorité selon la nature et selon le temps[53]. La solution de Roger Bacon est très similaire, si ce n'est qu'il n'évoque pas l'« adage de la génération et de la corruption », ce qui lui évite d'avoir à discuter le cas de la suppression selon l'existence en acte dans le temps. Il semble même accepter, à titre d'hypothèse, l'idée d'une rémanence de l'animal selon un acte incomplet, sur le modèle inverse du fœtus animal incomplètement en acte avant d'être homme[54].

Nous synthétisons les arguments principaux sous la forme du tableau suivant :

52 Averroès, *In Metaphysica*, 1, com. 17, Venezia, 1562, p. 14v (K).

53 Ps-Henri de Gand, *Quaestiones in Librum de causis*, p. 42.

54 Roger Bacon, *Questiones supra Librum de causis*, p. 20, 23-21, 2.

TABLEAU 3

Q. 13 : Non-suppression du vivant, du doué de respiration et du sensible par la suppression du rationnel ?		**Arguments/ principes/adages/ Exemples**
	Quod non [i.e. suppression]	Identité essentielle (*eadem in essentia*) Adage du genre sans espèce
	Quod sic [i.e. non-suppression]	Adage de l'ordre de la génération et de la corruption
		Distinction selon l'acte de raisonner / selon la capacité de raisonner [+ Roger Bacon : Distinction selon la suppression en pensée ou selon la suppression réelle de la rationalité]
	Solution selon l'acte de raisonner : réponse positive – mais ce n'est pas ce dont veut parler le *Liber*.	Exemple des imbéciles (*fatui*) qui n'utilisent pas leur raison
	Solution selon la capacité à raisonner = selon la forme ultime de l'homme par rapport aux formes antérieures plus universelles.	
	Deux réponses possibles.	Adage de la pénétration première des formes plus universelles.
	1) Selon l'ordre de la nature : réponse positive (i.e. non-suppression)	Adage de la génération et de la corruption.
	2) Selon le découlement du temps : réponse négative (i.e. co-suppression de toutes les causes)	Refus final de l'« adage de la génération et de la corruption » : il n'y a **pas d'ordre de la nature dans la corruption, toutes les formes sont supprimées en même temps dans la mort.**

4.2 *Thomas d'Aquin*

Thomas considère que l'exemple porte sur les causes formelles[55]. Il lui applique un régime exégétique restreint, en dépit du fait que le premier théorème est censé s'appliquer de façon dérivée à tous les types de causes, y compris les causes matérielles et formelles. Il est vrai que Thomas d'Aquin précise que le premier théorème s'applique à chacune des différents genres de causes *suo modo*[56], ce qui permet une grande élasticité dans l'interprétation.

Le théorème et les propositions 2 à 5 sont analysés comme trois aspects fondamentaux du premier théorème : d'abord le premier théorème lui-même, qui affirme la plus grande influence de la cause première, puis un corolaire qui manifeste la première vérité, à savoir que la cause première quitte l'effet en dernier et n'est pas supprimée par la suppression de la cause seconde, et, enfin, la preuve à l'appui de ce corolaire, à savoir que la cause première advient en premier.

Les deux derniers éléments, non-suppression et antériorité, sont étroitement connectés en vertu de l'« adage du dernier arrivé et du premier parti » ou l'« adage du dernier en synthèse, premier en analyse »[57].

> Adage du dernier arrivé et du premier parti / adage du dernier en synthèse, premier en analyse = *necesse est id quod prius advenit ultimo abscidere / necesse est eniam ea quae sunt priora in compositione esse ultima in resolutione*.

Grâce à ce dispositif, les deux derniers éléments sont relativement isolés du premier, et l'exégèse de ce couple semble pouvoir valoir, par substitution, comme une exégèse du premier théorème lui-même.

Ces trois éléments sont ensuite censés être illustrés à l'aide de l'exemple de la triade, mais celle-ci ne s'applique en réalité qu'aux deux derniers points, l'antériorité et la non-suppression. La suite du texte, à partir de la proposition 14, procède, selon Thomas, par raisonnement (*per rationem*), en faveur des trois aspects du premier théorème, un procédé distingué de l'exemple, ce qui veut dire que la portée de l'exemple se termine à la proposition 13. L'exemple n'illustre en réalité pas le premier théorème, mais les deux thèses qui l'expliquent, la non-suppression et l'antériorité.

55 Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*, p. 5, 26.
56 Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*, p. 8, 15.
57 Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*, p. 5, 10-12.

L'exemple est selon Thomas fondé sur le fait que plus la forme est universelle, plus elle est antérieure[58], où les formes sont entendues comme des genres et des espèces[59]. L'ordre de ceux-ci se manifeste dans l'ordre de la génération et de la corruption[60]. Il en résulte une impression que l'application aux créatures générées de l'« adage du premier arrivé et du dernier parti » donnerait lieu à l'« adage de la génération et de la corruption », même si ce dernier n'apparaît pas explicitement dans notre texte ; il semble être présent par bribes au travers de différentes formulations apparemment symétrisantes. Nous verrons que cette impression est fausse, et que l'usage de la symétrie est en trompe-l'œil.

Thomas offre un commentaire très bref de l'exemple. Il évite soigneusement toute formulation qui l'entraînerait vers un débat sur la pluralité des formes substantielles. Un examen attentif du texte suggère que le théologien pourrait pratiquer un double langage philosophique. Il utilise des expressions le plus neutres possibles et, surtout, il distille quelques indices discrets au sein de formulations apparemment 'pluralistes', indices qui en réalité minent la position pluraliste et sont compatibles avec une position uniciste.

Après avoir évoqué l'idée que la forme plus universelle est davantage antérieure, comme nous venons de le voir, Thomas n'utilise plus le mot « forme » que dans l'évocation des genres et des espèces : à propos d'un homme donné, nous dit-il alors, on considère la « forme générique », le vivant ou l'animal, et la « forme spécifique », le rationnel, puis ce qui est commun à tous, l'être[61]. Dans tout le reste du commentaire, « être », « vivant », « doué de respiration » et « rationnel » ne sont plus jamais désignés comme des formes. Thomas privilégie les expressions neutres ou bien les désignent à partir des notions d'« acte » et d'« opération », à moins de suggérer qu'il s'agit de la compréhension d'une notion, comme nous allons le voir.

Thomas donne raison au *Liber* dans l'ordre de la génération, qui est le moins problématique. Il cite le *De generatione animalium* II, 3 dans ce sens[62]. Même là, sans doute afin d'éviter d'avoir à discuter de plusieurs formes englobées ou supprimées par la forme ultime, ou de « grades » de formes, Thomas utilise les tournures neutres pour les deux premiers éléments de l'exemple, « l'être », « le vivant », et désigne le produit final comme « un homme ».

---

58 Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*, p. 5, 27.
59 Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*, p. 6, 1-4.
60 Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*, p. 6, 11-12.
61 Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*, p. 6, 1-4.
62 Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*, p. 6, 8.

L'évocation de l'ordre de la corruption n'est isomorphe à celle de la génération que sur un plan très superficiel d'analyse. À un premier stade, l'individu (*individuum*) perd pour Thomas non pas la forme de la rationalité ou, de façon neutre « le rationnel », mais l'« usage de la raison » (*usus rationis*), c'est-à-dire qu'il cesse d'être un homme « selon l'acte propre de l'homme » (*secundum actum proprium hominis*), pour rester « vivant et doué de respiration » (*vivum et spirans*). Cette situation est glosée par Thomas en disant que « demeure en lui l'opération animale qui consiste dans le mouvement et la sensation » (*remanet in eo operatio animalis que consistit in motu et sensu*). Le second stade est constitué par la perte de l'animalité. Quand il n'est plus un animal, nous dit Thomas, « il reste seulement un corps inanimé » (*remanet corpus penitus inanimatum*) :

> Manisfestum est autem in generatione **unius particularis hominis** quod in materiali subjecto primo invenitur esse, deinde invenitur vivum, postmodum autem est homo [...]. Rursum in via corruptionis **primo amittit usum rationis** et **remanet vivum et spirans**, **secundo amittit ⟨vitam⟩ et remanet ipsum ens**, quia non corrumpitur in nihilum. Et sic potest intelligi exemplum secundum viam generationis et corruptionis alicuius individui. Et haec est eius intentio, quod patet ex hoc quod dicit : *Cum ergo* ***individuum*** *non est homo*, id est **secundum actum proprium hominis**, *est animal*, quia adhuc **remanet** in eo operatio animalis quae consistit in motu et sensu ; *et* cum *non est animal*, *est esse tantum*, quia tenet corpus penitus inanimatum[63].

Ce texte pose d'importants problèmes d'interprétation[64]. Toute la question est de savoir quel est le sujet des deux « remanet » initiaux, si c'est le *même* individu en nombre qui « reste ».

C'est tout à fait possible, dans un cadre uniciste, au premier stade, car l'individu humain qui aurait perdu l'usage de la raison, conserverait bien les opérations animales, puisqu'il garderait la même forme substantielle. L'impression est que Thomas ne parle pas exactement ou seulement des imbéciles (*fatui*) du Ps-Henri de Grand et de Roger Bacon, dont ceux-ci avaient récusé

63 Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*, p. 6, 8-17.

64 Fabrizio Amerini a récemment proposé un rappel des interprétations divergentes auxquelles le traitement thomasien de l'exemple de la triade a donné lieu chez les spécialistes, et le caractère difficilement compréhensible des formules de Thomas, qui formeraient une « exception apparente » (Amerini 2015, p. 203) au « fonctionnalisme » aristotélicien et à sa position uniciste, p. 199 sqq. Il rappelle aussi la présence de problématiques comparables chez le Ps-Henri de Gand. Notre interprétation de la position de Thomas diffère de celle de Fabrizio Amerini.

la pertinence dans l'exégèse du *Liber*, mais d'une description du processus de la mort, où la perte de l'usage de la raison viendrait en premier : l'homme qui n'a plus l'usage de la raison serait le mourant, davantage que l'imbécile. Le deuxième stade est bien plus problématique, puisqu'il ne peut pas s'agir d'une opération, mais bien de la perte de la vie elle-même. Rien n'empêche cependant de traduire le passage avec le deuxième *remanet*, en bonne orthodoxie uniciste thomasienne, par « il reste un être », dans une tournure impersonnelle, et non « il (celui-ci, le même individu) reste être ». Le sujet grammatical n'est plus que le même qu'initialement (*individum*), de même que le sujet réel : il s'agira d'un autre individu corporel inanimé, différent numériquement, puisqu'actualisé par une autre forme substantielle. Cette interprétation repose sur un tour de passe-passe grammatical, puisque ce changement de sujet ne vaudrait que pour le second *remanet*, et non pour le premier.

Une autre interprétation possible serait que le changement de sujet réel vaudrait également dans le premier cas, mais alors, encore une fois, il ne s'agirait pas du même individu en nombre, mais bien d'un autre individu[65], actualisé par une autre forme substantielle, celle d'animal, exactement comme dans le cas du cadavre au moment de la mort. Cette interprétation a en sa faveur le fait qu'on évite une contorsion dans l'analyse grammaticale des occurrences du verbe *remanet*, et le fait que Thomas glose dans la suite *non est homo*, qui avait été précédemment expliqué par la perte de l'usage de la raison, par l'expression *secundum actum proprium hominis*. C'est cette formule qui pousse Fabrizio Amerini à considérer que cette partie du texte de Thomas ne peut simplement s'expliquer par la rémanence d'un même individu humain qui seulement n'exercerait pas sa raison ou serait dans l'incapacité de l'utiliser[66]. Son interprétation est fondée sur le fait qu'il remplace la notion d' « usage de la raison », pourtant seule présente dans notre texte, par celle de la « *possibilité* d'un usage de la raison »[67], et que selon lui, la *possibilité* d'un usage de la raison est toujours associée à la *possession* de l'âme rationnelle *une fois celle-ci infusée*, parce qu'un organe est toujours potentiellement en capacité de récupérer sa fonction. C'est ce qui fait que tous les hommes restent humains, même les plus endommagés du point de vue des organes qui conditionnent l'exercice de la vie intellectuelle. Cette analyse, alliée au fait que l'exemple du *Liber* est utilisé

65 Comme l'a noté Fabrizio Amerini, cette interprétation peut être soutenue par le fait que l'exemple du *Liber*, quand il est évoqué dans d'autres œuvres de Thomas est toujours mentionné en faveur de l'idée que la perte du rationnel entraîne l'existence d'un autre individu en nombre, voir Amerini 2015, p. 203-204, note 47.

66 Voir Amerini 2015, p. 203.

67 Amerini 2015, p. 199 : « Capacità di usare la ragione ».

pour évoquer la question eucharistique, le conduit à proposer une explication fondée sur la possibilité pour la Première Cause d'actualiser miraculeusement une possibilité qui existe seulement sur le plan logique, mais non réel, dans l'ordre naturel, c'est-à-dire la rémanence de l'animal après la perte de la rationalité dans le même individu[68].

Sans nier l'intérêt et la plausibilité de cette approche, nous préférons la première lecture, en dépit de sa difficulté grammaticale. La justification de celle-ci réside dans l'impression de 'double lecture' qui se dégage généralement de l'analyse de l'exemple. Elle s'appuie surtout sur le fait que Thomas, qui n'est pas connu pour son imprécision philosophique, parle bien de l'*usage* de la raison et non de la *possibilité d'usage* de la raison ou de *possession* de la raison, qui équivaudrait à la séparation de la forme substantielle, l'âme intellective, laquelle entraînerait non la déraison, mais la mort ; il n'y a pas de distinction entre la fin de la vie humaine et la mort biologique[69]. En outre, il est parfaitement possible de lire dans la formule *secundum actum proprium hominis*, lorsqu'elle vient gloser le *Liber* qui dit *non est homo*, comme une restriction : on comprend alors *actum* non pas comme la perfection substantielle (entéléchie) exercée par l'âme rationnelle, mais comme l'opération rationnelle en

68 Voir Amerini 2015, p. 205 sqq.

69 Comme l'a justement rappelé Fabrizio Amerini (Amerini 2015, p. 196 sqq.), du moins dans un ordre naturel des choses, selon son interprétation. Les longs et pertinents développements que l'auteur consacre à la distinction entre usage et possession de la raison chez Thomas d'Aquin (Amerini 2015, p. 188 sqq.) ne sont pas vraiment mobilisés dans l'analyse de l'exemple, qui parle pourtant bien d'usage et non de possibilité d'usage ou de possession de la raison. C'est le cas pour la raison précédemment évoquée, à savoir que l'auteur comprend *actum proprium* comme une référence à la forme substantielle de l'homme, et non à son opération effective. Cette position, à son tour, est justifiée par le fait que la distinction entre la première perfection (possession de la rationalité) et la seconde perfection (exercice de la rationalité) du corps par l'âme intellective n'est au fond pas vraiment cruciale à ses yeux, dans la mesure où c'est la *possibilité d'usage* qui compte, et celle-ci est toujours réalisée ou réalisable, dès lors qu'on possède l'âme rationnelle. La nécessité d'une telle position lui vient du parallèle qu'il met en place, et dont il cherche à penser la cohérence, entre le début et la fin de la vie. Si l'on veut maintenir le caractère non-humain de l'embryon au moment de la conception, il faut récuser une *possible capacité* à posséder l'âme rationnelle, la « possibilité d'avoir la capacité de raisonner » (Amerini 2015, p. 190), et, inversement, considérer que la possession de l'âme rationnelle, une fois réalisée par infusion, comporte une capacité d'usage irréversible par fonctionnalité et réparation toujours possible des organes qui conditionnent la vie intellectuelle (p. 192), de sorte que tout homme, tant qu'il reste vivant, reste un homme. Cela vaudrait même pour l'embryon une fois l'âme rationnelle infusée, et qui n'aurait pas de cerveau, car en ce cas aussi, il y aurait tout de même une possible possession de la capacité à actualiser son raisonnement (p. 195).

acte. Il suffit de considérer, pour redonner toute sa force à l'argument, qu'il s'agit bien d'une absence habituelle ou permanente d'opération et d'usage de la raison, comme dans le cas des hommes mourants, plongés dans un coma permanent ou des 'débiles mentaux', par exemple, et non d'une absence ponctuelle ou prolongée d'exercice en acte (comme l'homme qui dort). Le texte de Thomas équivaudrait alors à : « *il n'est pas homme*, c'est à dire il n'est pas homme (seulement) du point de l'acte propre de l'homme [i.e. l'acte de raisonner ; sous-entendu : il reste un homme substantiellement, simplement il ne peut plus exercer sa rationalité] »[70].

Dans la même veine, lorsque Thomas envisage de donner raison au *Liber* dans l'« ordre des choses (*rerum ordine*) », il maintient un double langage, entre l'ordre des processus naturels et l'ordre des relations topiques d'inclusion. Dans le sens de la composition, Thomas dit simplement que les choses sont d'abord existantes, puis vivantes, et d'abord vivantes, puis des hommes. En sens inverse, dans l'ordre de la 'décomposition', Thomas ajoute, quand il affirme qu'il y a non-suppression de l'animal par la suppression de l'homme, que l'animal n'est pas supprimé « selon la contenance » (*secundum continentiam*). Il évoque alors la conséquence (*modus tollens*) :

Si non est animal, non est est homo.

Il sous-entend le caractère invalide de la conséquence inverse :

Si non est homo, non est animal[71].

C'est un point que nous retrouverons chez Albert le Grand. Glosée en termes de « contenance », cette conséquence ne peut être comprise qu'en référence à l'ordre d'une inclusion conceptuelle – le concept [animal] est inclus dans le

70 La position de Thomas comporte en tout état de cause certaines ambiguïtés dans ses conséquences anthropologiques, conséquences que Siger, qui reprend la théorie de Thomas (comme l'a bien suggéré Fabrizio Amerini [Amerini 2015, p. 202-203, notes et conclusion]), va pointer, en désignant l'individu humain sans usage de la raison comme un homme en un sens homonyme (voir *infra* § 5), ce que ne fait pas Thomas. Nous n'offrons pas la même interprétation de la distinction, dont l'importance a été bien relevée par Fabrizio Amerini (Amerini 2015, p. 208), entre la forme dans sa substance et la forme sous la *ratio qua forma speciei* chez Siger.

71 Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*, p. 6, 17-20 : *Priora sunt existentia viventibus et viventia hominis, et remoto homine non removetur animal secundum continentiam, sed e contrario, quia si non est animal, non est homo*.

concept [homme], mais pas inversement[72]; ou bien à un ordre taxinomique, c'est-à-dire selon l'idée que le genre ne disparaît pas avec la disparition d'une de ses espèces, puisqu'il y a davantage d'animaux qu'il y a d'animaux humains. Dans tous les cas, la thèse est métaphysiquement neutre, ce qui cadre bien avec le fait que l'« adage de la génération et de la corruption » n'est pas formulé par Thomas. L'« adage du dernier arrivé et du premier parti » ou l'« adage du dernier en synthèse, premier en analyse » ne vaut que sur un plan logico-taxinomique dans l'ordre de la suppression.

En dépit d'une adhésion de surface aux formulations métaphysiques et symétrisantes, de la génération à la corruption[73], Thomas d'Aquin place l'exemple dans un régime philosophiquement très faible pour donner raison au *Liber*. La suppression du rationnel devient la perte de l'usage de la raison, un sens dont Roger Bacon et le Ps-Henri de Gand estimait qu'il ne pouvait pas entrer dans l'interprétation du *Liber*, dédié aux causes formelles, et non aux opérations effectives des fonctions qui leur sont attachées. Une explication alternative est, suivant Thomas, que la suppression se rapporte à de simples rapports logiques, topiques, ou taxinomiques.

5 Le traitement de l'exemple en régime exégétique complet : Albert le Grand et Gilles de Rome

5.1 *Albert le Grand*

Le commentaire d'Albert fait entrer l'exemple de la triade dans un régime philosophique fort. Outre l'application pleine et entière de la causalité par influx aux causes formelles, on y trouve des ingrédients importants pour la suite de la tradition : la question de la causalité des Idées, l'articulation entre les universaux logiques et les causes universelles, l'argument de la non-suppression en pensée, la question des relations logiques entre antécédents et conséquents, et, enfin, le problème du mode d'existence du genre et de l'espèce selon la puissance et l'acte. Pour Albert, les causes primaires sont tout à la fois efficientes,

72 C'est bien ainsi que l'a compris l'Anonymus Ausburgensis (voir *supra*, note 36).

73 Comme la thèse de l'unicité de la forme substantielle n'était pas concernée par les condamnations de 1270, il est assez peu probable de voir dans l'attitude de Thomas une pure stratégie de dissimulation vis-à-vis d'éventuels censeurs. Plutôt, il s'est probablement agit de minimiser les difficultés afin de ne pas s'enliser dans le traitement d'un exemple qui soulevait bien des problèmes philosophiques, tout en conservant une fidélité à une certaine interprétation de la doctrine aristotélicienne de la forme substantielle des substances générées, y compris dans le cas de l'homme doté d'une âme rationnelle.

formelles et finales, de sorte que le premier théorème s'applique à elles également en tant que causes formelles, ce qui modifie complètement le cadre interprétatif de l'exemple de la triade. L'analyse d'Albert fait la part belle à une isomorphie entre le plan logico-déductif des relations entre prédicats, avec un usage intensif de l'argument de la suppression par la pensée, et le plan métaphysique des relations entre causes, lesquelles sont au fondement des relations de prédicabilité.

L'examen d'autres passages qui utilisent l'exemple, en dehors du commentaire proprement consacré à ce dernier, montre cependant qu'Albert fait une différence entre, d'une part, les formes des individus générés dont il est question dans l'exemple et, d'autre part, la Première cause et les causes primaires, de sorte que le parallélisme n'est en réalité pas complet. Il insiste sur l'existence d'un passage de la puissance à acte dans le premier cas seulement, une relation de puissance et d'acte entre les formes qui préserve l'unité substantielle de l'individu généré, mais qui est niée dans le cas des causes primaires. Le traitement relativement allusif de ces questions dans la paraphrase au *Liber* ne permet pas de faire entièrement la lumière sur cette difficulté.

On ne lit pas chez Albert, à l'occasion de l'exemple, une interrogation sur la pluralité des formes substantielles. Pas davantage, on n'aborde la question de la place de l'âme rationnelle, infusée par création et non éduite de la matière, dans la série des causes formelles naturelles. L'« adage de la génération et de la corruption » est absent du commentaire, qui s'en tient à l'« adage du dernier dans la synthèse et du premier dans l'analyse »[74], lequel n'est cependant pas utilisé dans le cadre de l'analyse de l'exemple. La citation tirée du chapitre 3 du livre II de la *Génération des animaux*, alléguée par un certain nombre de commentateurs comme une autorité à l'appui de l'« adage de la génération et de la corruption », est utilisée par Albert, non pas pour justifier la relation de non-suppression entre la forme plus universelle et la forme moins universelle, mais pour justifier la non-simultanéité des causes formelles dans la génération, ce qui est fidèle au contenu réel du texte d'Aristote.

74 Albert le Grand, *De causis et processu universitatis a prima causa*, p. 81, 12-14 : *Quod autem ultimum est in resolutione primum necesse est esse secundum viam compositionis*. Dans ce cadre, Albert précise la différence qui existe, à l'intérieur de la triade de l'exemple, entre l'être, qui est ultime dans l'ordre de l'analyse (et premier dans la synthèse), et les deux autres termes, vivant et rationnel, ou d'autres termes du même type qui pourraient leur être associés, tel le sensible (introduit par Albert), car l'analyse du créé s'arrête à l'être, qui ne peut être analysé plus avant, puisqu'il est simple et « dénué de forme » (*informis*) (*De causis et processu*, p. 81, 24-35).

5.1.1 L'analyse de l'exemple, entre causalité et prédicabilité

Comme nous l'avons souligné, il n'y a pas pour Albert d'opposition entre les causes efficientes extrinsèques et les causes formelles intrinsèques, contrairement à ce que nous avons observé dans les commentaires du Ps-Henri de Gand et de Roger Bacon. Il n'y a pas non plus d'opposition absolue entre être prédicables et être cause, une opposition soulignée par Roger Bacon, nous l'avons vu, qui reviendra dans le commentaire de Siger de Brabant et dans les commentaires influencés par ce dernier.

Albert s'explique sur ce point dès le début de son commentaire sur le premier théorème, du fait de la présence dans celui-ci du terme « universel » (*causa universalis secundaria*). Les Formes platoniciennes, formes *ante rem*, comme cause des réalités individuelles, dans la pluralité et dites de la pluralité, et, ainsi, prédicables universellement, sont parfaitement licites au plan philosophique, du moment qu'elles sont conçues comme « rayons de l'intelligence ». Mais ce sont bien les propriétés logiques (être dit de la pluralité) qui découlent des propriétés ontologiques et métaphysiques (être dans la pluralité, être cause d'une pluralité) et non l'inverse, les causes étant universelles parce qu'antérieures :

> *Causa primaria* universalis de causalitate sua *plus influit super causatum suum quam causa secundaria universalis*. Causa enim universalis **non dicitur quia praedicabilis** sit de mutlis sed **quia universaliter influit sub se existentibus**. Hoc enim est secundum dicta Platonis universale **quod est ante rem**, ex quo simplici et impermixto existente esse, **nomen et rationem omnia sequentia recipiunt**. Et hoc modo etiam secundaria dicitur universalis ad ea quae sequuntur ipsam […]
>
> Propter quod causa primaria ad omnia secundaria in quae causalitate sua extenditur est **in multis**. Et in quantum communicat formam rationem et nomen sicut causa univoca **secundum aliquid** est etiam **de multis**. Et **sic accipit universalis nomen et rationem**. Dicit enim Aristoteles quod universale est quod est unum in multis et de multis. Quia vero universalius est quod est in pluribus et est de pluribus, et primaria uiversalior est quam secundaria (…)[75].

En amont et en aval de l'analyse de l'exemple, Albert utilise la triade être, vivre, intelliger dans les passages où il conçoit bien cette dernière comme une illustra-

75 Albert le Grand, *De causis et processu*, p. 65, 45-79. Nous reprenons les italiques que l'éditeur a utilisé pour souligner une référence au texte du *Liber de causis*, même si le texte lu par Albert ne coïncide pas avec le texte édité par Adriaan Pattin.

tion dans l'ordre des causes formelles des relations entre les causes primaires. Certains de ces usages vont dans le même sens que l'analyse de l'exemple : nous les examinons donc ici.

Albert fait d'abord le parallèle entre, d'une part, les relations d'indépendance causale de la cause primaire antérieure à l'égard de la cause primaire postérieure et de dépendance causale de la cause primaire postérieure à l'égard de l'antérieure (*causat non causante ≠ non causat nisi causante*)[76] et, d'autre part, la triade, dans l'ordre des causes secondes, de l'être, du vivre et de l'intelliger, à laquelle il ajoute le sentir (*sentire*)[77].

Le même thème de la dépendance causale asymétrique est repris, avec une référence au passage que nous venons d'évoquer, à propos du parallèle entre, d'une part, les relations entre l'être, premier créé, le bon et le vrai, une triade concernée par l'être qui relève « de la nature *simpliciter* », et, d'autre part, les relation entre les causes formelles, l'« être, le vivre, le sentir et le raisonner ou intelliger, dont on vient de parler » (*esse, vivere, sentire, ratiocinari vel intelligere, de quibus paulo iam ante dicimus*), lesquelles relèvent de l'« être de la nature déterminé dans la forme d'un genre ou d'une espèce » (*esse naturae determinatum in forma generis vel speciei*)[78]. Ce passage montre bien que l'être dans la triade de l'exemple est pris en tant que forme générique, et non comme le premier créé *simpliciter*. Comme le premier passage, ce texte montre qu'Albert ne fait pas de différence fondamentale entre la triade néoplatonicienne « être, vivre, intelliger » et la triade de l'exemple : elles portent toutes deux sur les causes formelles considérées du point de vue de leurs relations hiérarchiques selon l'enchaînement des genres et des espèces.

L'équivalence est d'ailleurs énoncée dans la première phrase du commentaire sur l'exemple, avec une référence aux deux passages que nous venons d'évoquer, et l'usage de *sive* entre les deux triades :

> Et hoc *quidem exemplificare* possumus **per ea quae supra diximus**, *esse*, scilicet, vivum et hominem, **sive** per esse, vivere et intelligere. In qualibet *re* causata *primum est esse*, in quo fundatur omnia sequentia : *deinde* est *vivum*, per quod esse formatur ; *postea* est *homo* **sive rationale**, per quod determinatur esse et vivere ad speciem. Propter quod dicit Aristo-

76 Albert le Grand, *De causis et processu*, p. 64, 70-74.

77 Albert le Grand, *De causis et processu*, p. 64, 78-83 : *Et **hoc modo est in formalibus causis, sicut est in esse, vivere et intelligere**. Esse enim causat non causante eo quod est vivere. Vivere autem non causat nisi causante eo quod est esse. Esse enim substantificat vivere et vivere format esse. Et sic ad invicem se habent vivere et sentire, et sentire et intelligere.*

78 Albert le Grand, *De causis et processu*, p. 65, 11-41.

> teles quod secundum consequentiam naturae non est vivum et animal simul nec animal et homo simul [= *De generatione animalium*, II, 3, 736b2-3]. ***Vivum ergo* in causis formalibus *est causa hominis propinqua,* non tamen ultima**; et *esse* est *causa* hominis *longinqua* et prima in causis formalibus substantiam hominis ingredientibus. *Esse* igitur *vehementius* secundum influentiam *est causa hominis quam vivum* propter hoc quia esse *est causa vivo*, *quod est causa hominis* propinqua. ***Et similiter, si rationalitas ponatur causa hominis esse,** erit esse*, quod est causa longinqua, **vehementius causa quam rationalitas**, quae est causa hominis ultima ad speciem hominis determinans[79].

L'analyse de l'exemple comporte un ensemble de thèses fortes qui vont au-delà de la seule relation de dépendance causale asymétrique. Albert décrit un parallélisme complet entre ce qui est dit des causes primaires et ce qui est dit des causes formelles entre elles. Après un bref résumé des propositions 2 à 5 du *Liber* et des quatre thèses qui y sont exposées (non-suppression, antériorité, non-substitution, non-séparation)[80], le commentaire d'Albert montre que l'exemple fonctionne à plein régime exégétique. Il illustre non seulement l'antériorité ou la non-suppression de la cause plus universelle, mais aussi l'idée que la cause antérieure plus universelle est bien davantage cause de l'effet que la cause qui vient après. L'être est davantage formellement cause de l'homme que la rationalité.

On remarque que ce texte organise l'exemple en une triade cause lointaine/cause prochaine/cause ultime, où la cause lointaine (l'être) est la cause de la cause prochaine (le vivant), mais où la cause prochaine (le vivant) n'est jamais décrite comme la cause de la cause ultime (la rationalité). La cause lointaine (être) n'est pas non plus décrite en ces termes. Il en avait été déjà de même dans les deux illustrations des relations de dépendances causales asymétriques que nous avons à peine évoquées : les exemples ne 'descendaient' pas jusqu'à la relation de causalité entre les deux dernières causes formelles. La cause prochaine et la cause ultime apparaissent au contraire, dans notre texte, toutes deux comme des causes de l'homme (alias « le rationnel »), la rationalité étant la cause ultime qui détermine à entrer dans l'espèce d'homme.

Ces formulations permettent de préserver le fait que la série des causes formelles secondes éduites de la matière ne concerne pas la forme ultime dans le cas de l'homme. La production hiérarchisée des formes éduites de la matière

79 Albert le Grand, *De causis et processu*, p. 67, 46-63.
80 Albert le Grand, *De causis et processu*, p. 66, 27-45.

ne vaut pas ; l'âme rationnelle de l'homme n'étant pas « causée » par la forme animale de l'homme bien que préparée par la formation d'organes spécifiquement humains (main, langue). Comme le rappelle la suite de la paraphrase au *Liber*, l'âme humaine, à l'instar de l'Âme Noble, est créée par la Première Cause par le biais la lumière de l'intellect qui la constitue, dans « son être intellectuel » (et pas seulement naturel), « en tant qu'elle est noble », tandis « que ce qui est moins pur » (*qui minus sincerus est*) en elle est lié à sa proportion au corps mobile[81]. Ce cas est contrasté avec les âmes des bêtes brutes et les âmes végétatives qui ne reçoivent la lumière de l'intelligence que « sous la raison de la forme naturelle » (*secundum rationem naturalis formae*), c'est-à-dire au travers de l'éduction des formes naturelles de la matière, et non comme l'âme rationnelle, qui la reçoit formellement [en plus de de la recevoir] naturellement (*formaliter et naturaliter*), « sous la raison de la lumière de l'intelligence » (*secundum rationem luminis intelligentiae*)[82].

D'autres textes d'Albert, en particulier le *De natura et origine animae*, précisent la façon dont l'âme intellective, au lieu d'être éduite de la matière par le biais de la vertu formative contenue dans la semence, comme le sont les âmes végétative et sensitive, et bien qu'elle existe de manière inchoative dans l'âme sensitive qui est portée à son terme dans l'intellective, est directement créée par la Première Cause par le biais de la lumière de l'intellect[83]. L'embryologie est brièvement abordée dans un passage de la paraphrase du *Liber*, mais la question de l'âme rationnelle n'y est pas abordée[84].

L'argument de la suppression par la pensée, qui avait été révoqué par le Ps-Henri de Gand et Roger Bacon comme dépourvu de pertinence dans le cadre d'une exégèse du *Liber*, et qui avait utilisé de façon implicite par Thomas d'Aquin, est présent dans le texte d'Albert. Celui-ci lui confère une parfaite légitimité philosophique et exégétique. La relation de non-suppression par la pensée est en effet utilisée comme le signe (*significatio*) d'une relation métaphysique, le pendant logique d'une dépendance ontologique et métaphysique, qui rapporte l'effet à la cause plus universelle non-supprimée par la suppression de la cause moins universelle. Comme chez Thomas, mais de façon plus explicite et plus technique, avec une formulation métalogique, les relations de conséquences logiques sont évoquées. Elles sont considérées comme le signe

81 Albert le Grand, *De causis et processu*, p. 76, 79-77, 1.

82 Albert le Grand, *De causis et processu*, p. 77, 5-15.

83 Voir, pour une une synthèse recente, Anzulewicz 2013, en particulier p. 328-330, et, pour une analyse différente des rapports entre l'âme intellective et les âmes sensitives et animales, Petagine 2004, p. 42-43.

84 Voir *infra* note 99.

logique d'une relation de dépendance ontologique et métaphysique, en termes d'inhérence et de causalité. La suite immédiate du texte précédemment cité affirme en effet :

> *Et* huius *quidem significatio* est, quia si **per intellectum**[85] *removeatur virtus rationalis*, quod ultima causa est, *ab homine, non remanet homo*, sed tamen **secundum intellectum** *remanet vivum spirans sensibile*. *Et* ulterius, si **per intellectum** *removeatur vivum*, *tunc quidem non remanet vivum* secundum vivi rationem, *sed* nihil prohibet *remanere esse* **secundum intellectum**. *Esse* enim *non* necessario *removetur*, quando *removetur vivum*. **Non enim necesse est, quod *remoto causato removeatur causa*. Antecedente enim desctructo non necessario destruitur consequens.** Remoto igitur vivo *remanet esse* **secundum intellectum**. *Cum enim* aliquod *individuum non est homo*, non sequitur quod non *sit animal*. *Et si non est animal*, non sequitur[86] quod *non habeat esse*[87].

Ce texte articule deux adages :

> L'« adage métalogique de la non-suppression nécessaire du conséquent par la suppression de l'antécédent » (dégagé par Albert).
>
> L'« adage métaphysique de la non-suppression nécessaire de la cause par le causé » (qui se trouve dans le *Liber* lui-même, proposition 11.

Le texte montre clairement comment les relations logiques de non-suppression sont sous-tendues par des relations métaphysiques de causalité transcendantes. Une difficulté qui pourrait dériver de ce texte est l'idée, cette fois fortement suggérée, que l'« être-animal » serait cause de l'« être-homme », au même titre que le l'« être » est explicitement « cause » du « vivant ». Cette idée découle de la simple application du parallélisme entre l'adage métalogique de non-suppression du conséquent et l'adage métaphysique de non-suppression de la cause, bien qu'elle ne soit jamais articulée en tant que telle.

Les formulations d'Albert pourraient en outre prêter à confusion. Albert expose les arguments de façon métalogique (« la suppression de l'antécédent

85 Nous avons une alternance d'expression *per intellectum* et *secundum intellectum* qui ne nous semble pas avoir une signification philosophique particulière.

86 C'est par erreur que l'éditeur a mis ce terme en italique, car il n'a aucun équivalent plausible dans le texte de *Liber*, aussi différent fût-il alors de celui qui a été édité par Adriaan Pattin.

87 Albert le Grand, *De causis et processu*, p. 67, 63-68,5.

n'entraîne pas nécessairement celle du conséquent »). Il désigne alors comme « antécédent » l'homme et comme « conséquent » l'animal, alors que, ontologiquement, l'animal est antérieur et l'homme postérieur. Dans une autre formulation, logique du texte (« si l'on supprime le vivant, il reste l'être »), l'antécédent ontologique (être) apparaît dans la proposition conséquente et le conséquent ontologique (vivant) dans la proposition antécédente. Il en est de même lorsqu'Albert refuse la conséquence qui va de la suppression de l'homme à la suppression de l'animal, et de celle de l'animal à celle de l'être (« qu'un certain individu ne soit pas homme n'entraîne pas qu'il ne soit pas un animal, et s'il n'est pas un animal, cela n'entraîne pas qu'il n'ait pas d'être »). Ces phrases correspondent bien à l'application du principe métalogique : « la suppression de l'antécédent n'entraîne pas nécessairement celle du conséquent ». Cela s'explique par le fait que, dans l'ordre logique, les relations de l'antécédent et du conséquent sont inverses de celles de l'antécédent et du conséquent ontologiques. Ce qui est ontologiquement antécédent, le genre animal, est conséquent dans la proposition hypothétique qui forme la première prémisse commune des premier et second syllogismes hypothétiques (*modus ponens*, *modus tollens*), « si c'est un homme, c'est un animal ». C'est en référence à cette première prémisse qu'on parle d'« antécédent » et de « conséquent » en logique[88].

Les choses se compliquent encore lorsque l'antécédent logique (qui est ontologiquement postérieur) se trouve avant le conséquent dans la deuxième partie de l'argument (prémisse additionnelle + conclusion) : c'est le cas dans la prémisse additionnelle négative du second syllogisme hypothétique, placée avant la conclusion. Mais c'est bien en référence à la première prémisse hypothétique qu'Albert parle, en logicien, d' « antécédent » et de « conséquent ». Cet ordre logique, inverse de l'ontologique, est respecté dans l'expression de la prémisse additionnelle et de la conclusion dans le *modus ponens* : « si c'est un homme (= antécédent logique, conséquent ontologique), c'est un animal (= conséquent logique, antécédent ontologique) ; c'est un homme (= prémisse additionnelle) ; donc c'est un animal (= conclusion) ». La formulation canonique du second syllogisme de la syllogistique hypothétique, qui n'est pas présente dans le texte, mais que tous les lecteurs médiévaux avaient en tête, est en revanche : « si c'est un homme, c'est un animal ; ce n'est pas un ani-

88 C'est également le cas, dans ce que la tradition appellera la logique 'catégorique', dans les chapitres 27 à 31 du premier livre des *Premiers analytiques*, à l'occasion de l'exposition du fameux *pons asinorum* : un des « conséquents » de « homme », selon la prédicabilité du genre, est « animal » (chapitre 27). « A a pour conséquent B » signifie : « B se prédique de A ».

mal; donc ce n'est pas un homme (si p, q; ~q; donc ~p)». Dans ce cas, on observe l'inverse de ce qui se passait pour le premier syllogisme: en *modus tollens*, le prédicat logiquement conséquent (et ontologiquement antécédent, l'animal) se trouve placé d'abord, dans la prémisse additionnelle, et le prédicat logique antécédent (et ontologiquement conséquent, l'homme) se trouve dans la proposition suivante, la conclusion: «ce n'est pas un animal (= conséquent logique, antécédent ontologique), donc ce n'est pas un homme (= antécédent logique, conséquent ontologique)».

Albert ne cite pas le second syllogisme, mais dénonce métalogiquement comme invalide un argument inverse, qui affirmerait que la négation de l'antécédent entraînerait la négation du conséquent (si p, q; ~p; donc ~q*)[89]. Celui-ci inverse (indûment) l'ordre des propositions dans la prémisse additionnelle et la conclusion. Pour le dire autrement, Albert semble s'appuyer sur un nouveau théorème logique: «si p, q; ~ (~p; donc ~ q)»: ce n'est pas le cas que la négation de p entraîne la négation de p, un principe que nous avons déjà évoqué avec l'examen des sources porphyriennes du problème. Comme le dit Albert, de façon métalogique, «la suppression de l'antécédent n'entraîne pas nécessairement celle du conséquent». La proposition qu'il prend en exemple, «si l'on supprime le vivant, il reste l'être», ne signifie pas que la suppression du vivant entraînerait nécessairement l'existence de l'être (si p, q; ~p, q), mais signifie que ce n'est pas le cas que la suppression du vivant entraîne nécessairement celle de l'être ~ (~p, ~q), ce qui veut dire que l'affirmation du conséquent (antérieur ontologiquement) est compatible avec la négation de l'antécédent (postérieur ontologiquement).

Il serait inexact de considérer, comme le suggèrera Siger de Brabant à propos de ses adversaires, qu'Albert projetterait le plan ontologique le plan logique des relations topiques entre les genres et les espèces sur le plan de la réalité. Albert se fait au contraire l'héritier, ici comme dans sa paraphrase sur Porphyre, d'une interprétation ontologique de la relation de non-suppression et d'antériorité qui était déjà disponible dans l'*Isagogè* lui-même, comme nous l'avons vu. En toute connaissance de cause, il fonde l'ordre logique sur un ordre ontologique, lui-même garanti métaphysiquement par l'ordre des causes.

5.1.2 Les usages de la triade en dehors de l'exemple et la question du passage de la puissance à l'acte

Nous pouvons glaner davantage d'informations sur la triade de l'exemple et sur la comparaison des causes formelles avec les causes primaires au travers d'autres passages du *Liber*.

89 L'astérisque indique que la formule n'est pas valide.

Comme nous l'avons vu avec les deux illustrations précédant l'analyse de l'exemple proprement dite, la triade sert à plusieurs reprises de point de comparaison pour mieux faire comprendre les relations entre les causes primaires.

Les choses se compliquent alors. C'est le cas lorsqu'Albert s'applique à contraster fortement le cas des causes formelles de la génération, où il y a bien un passage de la puissance à l'acte, et celui des causes primaires, où le couple puissance/acte ne fonctionne pas.

Dans une première comparaison, antérieure au traitement de l'exemple, Albert reconnaît que la cause première exerce une influence moins déterminée, quant à la forme, que la cause seconde. Cela pourrait constituer, en apparence, une objection au premier théorème du *Liber*, du moins si cette moindre détermination était comprise comme le résultat d'un être en puissance, la plus grande détermination, étant, quant à elle, liée à être actuel. Cette éventuelle objection fait alors l'objet d'une réfutation serrée, dont nous ne considérons ici qu'une partie. L'objection ne vaut pas, puisqu'Albert refuse de considérer que cause première et cause seconde seraient dans un rapport de puissance et d'acte, à l'instar de vivre, être et sentir, comme l'auraient défendu certains auteurs :

> Sed verum est quod **determinatius influit secundaria** quam primaria. **Magis enim ad formam determinat** id quod influit causa secundaria quam id quod influit causa primaria. Propter quod **quidam** instabant contra ea quae dicta sunt [i.e. le premier théorème], dicentes quod influxum a causa secundaria comparatum ad id quod influxum est a causa primaria se habet **sicut actus ad potentiam, sicut vivere se habet as esse, et sentire ad vivere**. Et **quia actus plus confert ad esse quam potentia**, propter hoc dicebant quod secundaria plus influit quam primaria. Et hoc error est. Nullus enim actus potentia est nisi per hoc quod est imperfectus. Imperfectus autem est non ex se, sed ex eo quod est imperfecti. Comparatus autem ad efficientem et formalem causam 'omnis actus perfectus est propter hoc quod est actus perfecti'. [...] Processus ergo sive fluxus a primaria causa secundum quod est ab ipsa, actus perfectus est, et accidit sibi actum imperfectum esse secundum quod est receptus in causato. Sed verus est quod **simplicius et eminentius est in causa primaria** quam in causa secundaria. Et ideo non procedit obiectio praedicta[90].

90 Albert le Grand, *De causis et processu*, p. 66, 27-51.

Il n'est pas aisé d'identifier clairement les maîtres critiqués par Albert parmi les auteurs que nous avons étudiés jusqu'ici[91]. La remise en question partielle du premier théorème existe bien chez le Ps-Henri de Gand, par exemple, dans le cas de certaines causes efficientes, lorsque la cause première universelle (le soleil), et la cause seconde particulière (le géniteur), sont comparées au regard de la génération d'un homme individuel[92]. Mais il ne s'agit pas d'une relation de puissance et d'acte, et encore moins de la remise en question du premier théorème dans le cas des relations entre les causes primaires, dans un commentaire d'ailleurs tout entier focalisé sur les causes des réalités générées. Quant au traitement de l'exemple, il n'aborde pas le premier théorème, puisqu'il fonctionne sur un régime exégétique restreint, comme nous l'avons vu. La situation est moins claire pour Roger Bacon. Sa réponse à la question de l'application possible du premier théorème aux causes de l'exemple suggère bien que la cause universelle qui ne serait pas appropriée par la différence ultime, tel le genre 'substance', est bien « moins cause » et ne « porte pas à l'acte » l'effet de la cause universelle appropriée (c'est-à-dire moins universelle)[93]. Bien que les causes discutées ici soient indéniablement aux yeux de Roger Bacon de nature différente de celles pour lesquelles le théorème a normalement été formulé, on peut considérer qu'il pourrait s'agir là d'une affirmation de portée générale, mais l'interprétation serait forcée. Dans un autre cas, la réponse d'Albert à une autre objection possible à l'encontre du premier théorème, celui de la non-convertibilité de la première cause, lointaine, et de la convertibilité de la cause seconde, prochaine, est fondée sur le fait que l'influence de la cause seconde dérive de celle de la première[94] : il s'agit alors d'une réponse complètement différente de celle de Roger Bacon sur la même question. Celui-ci rappelle que même les accidents, comme le propre, peuvent être convertibles, ce qui invalide toute la force de l'argument à ces yeux[95]. Les types de positions

91 Encore une fois nous n'avons pas pu prendre ici en compte le commentaire du Ps-Adam de Bockenfield.

92 Dans ce cas, la cause seconde particulière est davantage cause parce qu'elle est davantage « appropriée » et parce qu'elle est cause par sa puissance (*virtus*) et par sa substance (le sperme dans l'embryon), alors que la cause universelle n'est pas cause par sa substance ; mais cette dernière est tout de même davantage cause d'un autre point de vue, car elle est cause de la génération, de la complétion et de la conservation, alors que la cause particulière n'est que cause de la génération. Voir Ps-Henri de Gand, *Quaestiones in Librum de causis*, q. 10, p. 34-36.

93 Roger Bacon, *Questiones supra Librum de causis*, p. 19 : *nam cause universalis non ponit effectum in actu, ut substantia non ponit hominem nisi approprietur et haec cause universalis appropriata magis est causa quam universalis*.

94 Albert le Grand, *De causis et processu*, p. 66, 11-22.

95 Roger Bacon, *Questiones supra Librum de causis*, p. 15, 17-20.

contrées par Albert pourrait être les mêmes que celles rejetées par Roger Bacon une génération auparavant.

L'existence d'une relation puissance/acte entre le genre et la différence est seulement alléguée, en passant, dans l'extrait à peine cité. Elle avait déjà été reconnue dans la paraphrase sur l'*Isagogè*[96], et elle apparaît dans d'autres passages de la paraphrase au *Liber*. Elle est en effet nécessaire pour éviter que la chose définie à l'aide des genres et des espèces perde son unité substantielle. Pour Albert, ce qui est générique est bien en puissance dans ce qui est actualisé par la différence ultime, de sorte que l'unité du défini est préservée. Mais, de façon plus claire que dans la paraphrase de l'*Isagogè*, où cette idée était cependant déjà présente[97], Albert insiste bien dans le *Liber* sur la relation inverse, celle de l'existence à l'état inchoatif de la différence dans le genre, elle aussi indispensable à l'unité du défini (ou du généré), afin d'éviter que la différence ne s'agrège de façon extrinsèque à une réalité qui lui serait indifférente. C'est la difficulté à laquelle Porphyre avait répondu par la théorie de l'inhérence en puissance des différences contraires dans le genre, comme nous l'avons vu.

Une mise au point sur cette question intervient après notre exemple. Il s'agit d'un passage sur les trois opérations ou les trois formes, divine (i.e. créatrice), intellectuelle et animale (i.e. motrice) de l'Âme Noble, et sur la perte d'unité qui en résulterait, du moins en apparence. L'explication fait le parallèle avec les genres et les espèces dans la définition. L'unité du défini n'est pas menacée ; le genre n'existe pas de façon actualisée dans l'espèce, et, par là, dans la chose, ce qui conduirait à un emboîtement de formes générique et spécifiques en poupée russe. Il existe en puissance dans l'espèce, comme le triangle dans le quadrilatère et comme la vertu végétative dans la sensitive, suivant le *De anima* d'Aristote, et, ajoute Albert, comme le végétatif et l'animal dans le rationnel. Inversement, la différence existe bien, la même en essence, mais il s'agit de la différence selon son être en puissance : elle est dans le genre, à l'état inchoatif, et en acte quand elle est portée à l'actualité. De même que l'existence d'une pluralité genres et de différences ne menace pas l'unité du défini ou que la présence de plusieurs facultés dans les êtres naturels générés ne menace pas leur

96 Voir Albert le Grand, *De quinque universalibus*, p. 12, 10-18. Voir aussi p. 18, 5-11 où Albert parle de puissance et d'« inchoation » pour le genre et d'acte pour la différence ; de même encore p. 40, 25.

97 Ainsi, si le genre est en puissance dans l'espèce afin de ne pas menacer l'unité substantielle du défini, inversement, la « différence est en puissance dans le genre » (Albert le Grand, *De quinque universalibus*, p. 20, 49), autrement, comme l'avait déjà souligné Porphyre lui-même, la différence adviendrait au genre comme un accident.

unité, de même l'existence d'une pluralité de formes, de vertus, dans l'Âme Noble ne menace pas son unité :

> Si quis autem obiciat quod anima secundum hoc ex tribus formis composita esse videtur et sic duplici compositione composita, scilicet ex 'hoc quod est' et esse, et iterum esse ex forma divina et intellectuali et animali – dico autem 'animali', quod denominatio sumatur ab 'anima' et non ab 'animali' – ad hoc autem respondere non est difficile. Sicut enim in diffinitionibus una est numero essentia et simplex, **secundum esse differens prout est in potentia et in actu**, ita unus numero processus est sive effluxus, qui causat anima esse, differens secundum esse, prout est in potentia virtutis divinae et virtutis intelligentiae et virtutis animae. **Idem enim est, quod est in potentia et actu, secundum totum, ratione differens secundum esse perfectum et imperfectum**. Et hoc **non facit compositionem eo quod est unum in altero**; et id quod inest idem est illi cui inest, non distinctum ab eo nisi secundum esse. **Differentia enim in genere est potentialitate.** Et secundum quod est in genere non est distincta ab esse generis. Sed distincta est quando per actum educitur de illo. Sicut **incohatum et perfectum idem**, differens secundum esse et rationem, ut dicit Philosophus. Et **praecedentia, in quibus incohatio rei est, in ultimo, quod est terminus, sunt ut potentiae et virtutes et non sicut essentiae perfectivae et constitutivae substantiae**, sicut 'trigonum in tetragono et sicut vegetativum in sensitivo' et sicut vegetativum et sensitivum in rationali. Propter quod rationale operatur virtute sensitivi et vegetativi, et sensitivum virtute vegetativi, sed non convertitur, sicut et linea operatur virtute continui et recti. Et haec talia non inducunt compositionem esse vel essentiae, sed compositionem virtutis. Sed verum est : compostio esse et 'quod est' in omnibus est quae sunt post primum[98].

Ce texte montre bien comment l'existence d'un rapport de puissance et d'acte entre les genres et les espèces est considérée comme une donnée évidente pour Albert, mais aussi comment ce rapport va dans les deux sens, d'un point de vue logico-ontologique, dans un arbre de Porphyre, aussi bien que du point de vue de la philosophie naturelle. Le genre n'existe pas en acte dans la différence, ce qui en ferait une forme composite, mais il existe selon la puissance (*in potentia*) et la vertu (*virtute*). Inversement, la différence existe à l'état inchoatif, de façon potentielle (*potentialitas*), dans le genre.

98 Albert le Grand, *De causis et processu*, p. 79, 11-44.

Le même thème apparaît plus loin dans notre texte quand il s'agit d'illustrer la différence entre les formes divisibles et matérielles, et les formes immatérielles. Des exemples identiques aux formes de notre triade (être, vivant, sensible, homme) apparaissent pour illustrer le cas des êtres qui passent de la puissance à l'acte. Le passage souligne la façon dont ce modèle évite de décrire la génération comme un empilement de substances actualisées en poupée russe, en s'attachant à une description du développement embryologique et fœtal, où l'être de l'homme se distend, selon la puissance, dans une hiérarchie de formes, pour ne s'actualiser qu'à son terme. Le passage tiré du chapitre 3 du livre II de la *Génération des animaux* y est cité. Albert insiste sur l'existence en puissance (*secundum potentiam*) de l'être-homme, dans la semence, comme vivant, comme sensible, puis comme homme[99].

Le problème est que l'idée selon laquelle le genre existe en puissance dans l'espèce ou la différence pourrait bien remettre en question l'application du théorème aux causes formelles : la cause antérieure serait moindre cause, car elle existerait seulement en puissance, et la cause ultime serait davantage cause, car ce serait elle qui actualiserait véritablement la chose. En outre, la cause plus universelle, qui existe en puissance dans la cause ultime actualisante sera supprimée par la suppression de celle-ci. Ensuite, par ricochet, cette conséquence pourrait s'appliquer aux causes primaires elles-mêmes qui sont causes des causes formelles secondaires. La paraphrase au *Liber* permet seulement de répondre à la seconde objection. On le voit dans un passage dédié à l'Âme Noble, antérieur à ceux que nous venons de citer. Cette fois, *a contrario*, comme dans le cas du premier passage cité, le cas des causes formelles naturelles et le cas de causes primaires sont fortement contrastés au regard de la question de la puissance et de l'acte. La distinction de la puissance et de l'acte ne joue en effet pas pour les causes primaires, ni *a fortiori* pour la Première Cause, raison pour laquelle les causes primaires ne sont pas éduites. Cette relation joue pour les réalités dotées d'un principe matériel, qui sont générées par éduction de la forme et passage de la puissance à l'acte. Ce point est expliqué à l'occasion de la discussion sur la création de l'Âme Noble par la Cause première et l'Intelligence, qui fait contraste avec la génération de l'homme :

> Quidam antiquorum dixerunt quod prima cauasa creat animam mediante intelligentia et alatyr, non quod intelligentia pro medio prima causa utatur sed quod forma intelligentia media sit in esse diffinitionis animae, **sicut sensibile medium est in esse diffinitionis hominis, cum dicitur**

99 Albert le Grand, *De causis et processu*, p. 95, 64-77.

> **vivum sensibile rationale** [...] Esse enim animae non ita constituitur quod **primo sit in potentia et postea in actu. Si enim sic constitueretur, oporteret, quod per motum generationis de materia educeretur**. Quod nobili anima non convenit, quae simplex est et immaterialis. Non ergo sic potest constitui quod esse eius simplex et imperfectum creetur a causa prima et formatio ad intellectualitatem fiat a causa secunda, quae est intelligentia. Si enim ita esset, sequeretur quod **actio primae causa esset actio imperfecti et actio causae secundae esset actio perfecti**, quod valde inconveniens est [...] Non ergo sic constituitur anima in esse quod prima causa incohet esse, quod perficiatur ab intelligentia, quae est causa secunda[100].

Alors qu'Albert défend un régime exégétique fort de l'exemple et marque une adhésion doctrinale claire à la thèse qui y est exprimée à propos des causes formelles, se fait finalement jour ici une différence entre le rapport des causes formelles naturelles de l'exemple et celui des causes primaires directement visées par le premier théorème, une différence qui se joue sur la question du passage de la puissance à l'acte. L'explication de la façon dont le premier théorème s'appliquerait aux causes de l'exemple reste ainsi incomplète. Il s'agit d'un cas, les causes formelles naturelles, qui, il est vrai, ne constitue pas l'objet principal du *Liber*. Il ne représente qu'une illustration du premier théorème et des thèses qui en découlent, et pas nécessairement un point d'application intégrale. Albert ne revient ainsi pas sur l'objection principale envisagée, à savoir sur la difficulté de savoir comment la cause formelle secondaire générique, bien qu'existant seulement en puissance dans la cause formelle spécifique et bien que déterminant de façon moindre l'effet de la cause ultime moins universelle, pourrait tout de même se voir appliquer le théorème : ne pas être supprimée par la suppression de la cause spécifique ultime et être davantage cause que la cause spécifique ultime.

5.2 *Gilles de Rome*

Pour Gilles de Rome, l'exemple illustre dans les causes secondes le premier théorème. Comme chez Albert, les causes sont « universelles » dans la mesure où elles « influent sur une pluralité ». L'interprétation de Gilles de Rome provient du fait que les causes formelles sont dotées d'une capacité à causer par influence et qu'il existe a un parallèle entre les causes formelles et les

100 Albert le Grand, *De causis et processu*, p. 76, 23-59.

causes efficientes pour lesquelles le théorème a été énoncé originellement[101], du fait que les premières sont également dirigées par la cause finale. Mais l'interprétation découle également de ses positions sur la valeur épistémologique de l'exemple, qui procède par « signe » et par « exemple »[102]. C'est la raison pour laquelle la prémisse de la reconstruction syllogistique de l'exemple inverse l'ordre réel des causes :

> **Sicut se habent in causis formalibus, sic se habent in efficientibus** ; sed causa formalis longinqua et universalis est vehementius causa rei quam propinqua, ergo causa efficiens prima plus influit in suum causatum et est vehementius causa eius quam causa secunda[103].

Bien que la capacité à fluer des causes formelles dérive de celle des causes efficientes, ce sont ces dernières qui sont présentées comme étant « comme » les causes formelles, et non l'inverse. L'auteur considère en effet l'exemple comme un argument par similitude (*per simile*), et un argument *per signum*, à partir des effets vers les causes, puisque la cause efficiente est cause de la cause formelle, et, par ricochet, de ce qu'il appelle dans ce passage la « cause matérielle », en un sens particulier, comme nous allons le voir. La valeur épistémologique de l'exemple prend sens dans une stratégie générale d'explication de la possibilité de la connaissance des premières causes, où les propositions 2 à 5, sur l'antériorité et la non-suppression de la cause première, sont déjà comprises comme relevant d'une explication par corolaire (*per modum correlarii*)[104] de la plus grande influence de la cause première. L'« adage du premier en composition et du dernier en analyse » est largement utilisé par Gilles de Rome[105].

La valeur épistémologique de l'exemple est explicitement énoncée chez Gilles de Rome seul dans la perspective de l'ineffabilité des causes primaires. C'est parce que la cause efficiente est cause de la cause formelle dans l'ordre de l'être qu'il est possible d'inférer quelque chose de la cause efficiente à partir de la cause formelle. Il est ainsi possible, en procédant *a posteriori*, par signe, et par exemple, de partir de l'ordre visible existant entre les causes formelles d'inférer quelque chose à propos de l'ordre existant entre les causes efficientes premières (sous-entendu : invisibles).

---

101 Gilles de Rome, *Super Librum de causis*, f. 1vF.
102 Gilles de Rome, *Super Librum de causis*, f. 3rR.
103 Gilles de Rome, *Super Librum de causis*, f. 3rP.
104 Gilles de Rome, *Super Librum de causis*, f. 1vG.
105 Voir par exemple Gilles de Rome, *Super Librum de causis*, f. 2rI.

C'est ici toute la question de la méthode de la connaissance en métaphysique qui est en jeu, méthode non-démonstrative pour un savoir qui n'est pas une science (*scientia*), mais une sagesse (*sapientia*) des premiers principes généraux. Celle-ci est constituée non pas de l'habitus des conclusions, comme est normalement définie la science au sens strict, mais de la saisie analytique (régressive) des premiers principes en partant de leurs effets, des conclusions aux prémisses. La partie de la métaphysique qui porte sur les substances séparées est ainsi une « science au sens large »[106].

Une originalité du commentaire de Gilles de Rome consiste à voir dans la seconde partie de l'exemple, correspondant à la proposition 11, un argument sur les « causes matérielles »[107]. Gilles de Rome parle ici de « cause matérielle » au regard du mode d'argumentation, et non de la réalité des causes. Alors que la première partie de l'exemple (propositions 6 à 10), qui démontre l'antériorité, procède « par voie de réception », et relève ainsi de la « cause formelle », la seconde partie de l'exemple (la proposition 11), qui démontre la non-suppression, procède « par voie de suppression ». C'est un point sur lequel il sera critiqué par l'Anonymus Ausburgensis, comme nous l'avons vu dans le tableau synoptique des commentaires offert au début de cet article. L'argument relève de la « cause matérielle », au sens où la matière est ce qui demeure quand quelque chose est supprimé. Le genre est donc comme une matière pour la forme ultérieure. L'exemple parle donc bien des causes formelles, mais considérées dans un rapport relatif de matière et de forme[108], un thème bien connu des lecteurs de l'*Isagogè* de Porphyre.

Par ce biais, Gilles de Rome adopte une lecture de l'exemple où le premier théorème et l'antériorité s'appliquent pleinement aux causes formelles, tandis que la non-suppression établit un rapport de similitude entre les causes matérielle et les causes efficientes. Cette dernière ne s'applique aux causes formelles qu'en un sens très particulier et figuré, où celles-ci sont considérées comme la matière des formes ultérieures. Dans un passage précédent, consacré aux premières propositions, Gilles de Rome avait donné raison au *Liber* sur l'antériorité et la non-suppression de la cause première au regard de la cause seconde dans l'effet, mais seulement selon la nature et « selon l'intellect », et non selon le temps. Lorsqu'il évoque, dans ce cadre, avant même de traiter l'exemple, le cas « des causes formelle *per simile* », il ne prend pas comme exemple une pluralité de causes formelles substantielles générées, mais le rap-

106 Voir les deux premiers *dubia* du prologue, Gilles de Rome, *Super Librum de causis*, 1550, prologue Q–X et Z.

107 Gilles de Rome, *Super Librum de causis*, f. 3rQ.

108 Gilles de Rome, *Super Librum de causis*, f. 3vT.

port entre le feu et la chaleur[109]. Ces stratégies exégétiques évitent à Gilles de Rome d'affirmer que les causes formelles génériques en tant que causes formelles d'un individu généré sont non supprimées par la suppression de la différence ultime. Comme nous allons le voir, Siger de Brabant affirme clairement dans son commentaire que la définition du genre comme matière et de la différence comme forme, inspirée de Porphyre, relève de notre manière de concevoir les choses et non de la réalité[110]. L'exégèse de l'exemple, reste, dans l'ensemble assez superficielle chez Gilles de Rome.

6 Siger de Brabant et les commentaires postérieurs

6.1 *Siger de Brabant et l'Anonymus* Sectator philosophiae

Siger considère que le premier théorème s'applique aux causes agentes. Les questions 4 à 6 s'intéressent aux causes formelles[111], tandis que la question 7 traite d'un problème qui découle des précédentes.

Avec la question 6 (*Utrum foma magis communis sit magis causa quam forma minus communis*)[112], Siger fait entrer l'exemple dans un régime exégétique fort. Elle n'a pas d'équivalent (d'après sa transmission connue) chez l'Anonymus *Sectator philosophiae*.

La question de la plus grande causalité de la forme générique est posée, pour y recevoir une réponse négative, selon laquelle c'est la forme ultime qui est davantage cause. Elle peut recevoir cependant une réponse positive en un sens très particulier, à propos duquel Siger botte en touche et se montre hésitant[113]. Il ne s'en explique complètement qu'à la question 17 (*Utrum sint plures ideae vel una tantum*). Il s'agit d'un texte complexe, qui nous éloigne du thème des causes formelles. Une fois posée la notion d'une Idée platonicienne bien conçue, c'est-à-dire qui n'est pas prédicable, n'est pas universelle, est séparée, et est cause de chacune des réalités, on comprend que la diversité des genres et des espèces ne correspond à aucune différence substantielle dans la cause idéelle unique, mais qu'elle correspond, par exemple, aux différentes instanciations, le cheval, le cochon, etc., dans lesquelles nous saisissons l'Idée ineffable d'animal, ou encore les différents êtres, vivant, animal pour l'Idée d'être. C'est en projetant cet ordre de la raison, fondé sur la saisie des effets, dans l'ordre

109 Gilles de Rome, *Super Librum de causis*, f. 2vN-O.
110 Voir *infra* le traitement de la question 4.
111 Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, p. 45, question 3, 12-17.
112 Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, p. 52.
113 Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, p. 52, 15-53, 22.

idéel que Platon lui-même, d'après Aristote, a compté une pluralité d'idées différentes selon la substance, au lieu de poser une cause unique, identique à Dieu lui-même, et une pluralité non substantielle d'idées. Les différences entre les idées que Platon a posées à travers les divers genres et espèces sont pour Siger le fait de notre propre raison, à cause de la projection sur la cause première des différences que nous observons dans les effets. C'est en référence à cette unicité de la cause que l'on peut dire, selon Siger, que l'être est cause du vivant, qui est cause de l'animal, et, peut-on supposer, puisque le question 17 est censée donner la réponse à la question 6, que l'être est davantage cause. Notons qu'il est toujours question des animaux, et jamais de la forme de la rationalité de l'homme, lorsque la question 17 affirme l'unicité de la substance de l'Idée.

Le traitement de l'exemple par Siger est focalisé sur la question de l'antériorité et de la non-suppression, ainsi que sur la pluralité des formes substantielles que ces notions impliquent. La position du philosophe consiste à défendre l'unité de la substance individuelle générée, par le refus de toute pluralité des formes substantielles et le refus de tout argument fondé sur le parallélisme entre les prédicats universels, pour lesquels un emboîtement de genre et d'espèce existe bien, et les causes formelles des réalités générées. Rien ne correspond ontologiquement à l'intérieur d'un individu donné à l'emboîtement logique des prédicats en prédicats supérieurs et inférieurs selon le genre, l'espèce et la différence. La prédication des genres et des espèces ne s'explique pas par l'existence d'une pluralité de formes substantielles, par l'existence de 'grades' en celles-ci, ou encore par l'existence 'des formes en puissance' – une contradiction dans les termes – dans des formes en acte. L'unique réalité qui corresponde à l'emboîtement de genre et des espèces est l'existence d'instanciations de ces différents types d'êtres dans une échelle de la nature, où nous trouvons effectivement des êtres à la complexité formelle croissante. Sur le plan de la cause formelle de la génération de l'homme, au sommet de l'échelle, il y a bien, en outre, une pluralité d'opérations accomplies par l'unique forme, l'âme rationnelle, correspondant aux opérations qui, *dans d'autres animaux*, sont effectuées par l'âme végétative (les plantes) et l'âme sensitive (les bêtes).

L'argumentaire de Siger donne l'impression que s'organise une opposition terme à terme avec l'interprétation d'Albert, laquelle fait, nous l'avons vu, des propriétés de prédication universelle le versant logique des propriétés ontologiques et métaphysique des universaux, comme étant dans la pluralité et causes de la pluralité. Le principe fondamental de la critique de l'universel comme substance, énoncé en *Métaphysique* VII/Z/13 (« rien de ce qui prédicable universellement de quelque chose n'est cause de cette chose ») s'applique à plein dans l'analyse de l'exemple pour Siger. De même, Siger

s'attaque pied à pied à l'idée qu'il y aurait des formes inchoatives dans des formes en acte, et considère que la puissance ne fait pas partie de l'essence de la forme[114].

À l'instar de Thomas d'Aquin, Siger donne cependant raison au *Liber* dans un sens très faible, celui de la suppression de l'« usage de la raison », au travers d'un argument similaire à celui des imbéciles (*fatui*), ou, chez Thomas, du mourant. Ce point est traité de façon très approfondie dans la question 7, qui, elle non plus, d'après la transmission connue, n'a pas d'équivalent chez l'Anonymus *Sectator philosophiae*.

Dans le cas de la perte de l'usage de la raison par modification du corps sous l'action des affects, la proportion qui rendait le corps animal perfectible par l'intellect peut disparaître avant que la proportion qui le rend apte à la nutrition et à la sensibilité ne disparaisse. On voit là une explication très détaillée de l'idée évoquée par Thomas selon laquelle l'usage de la raison disparaîtrait avant les opérations proprement animales. Mais, à la différence de Thomas, Siger se prononce sur la nature de cet individu qui perdrait l'usage de la raison en affirmant qu'il ne serait un homme qu'en un sens homonyme. Il n'y a alors pas de passage d'une espèce à une autre, et le même animal demeure identique en nombre avant et après la perte de l'usage de la raison – encore faut-il expliquer quel animal, comme nous le verrons plus loin. Si Siger donne raison au *Liber* dans le cas de la perte de l'usage de l'intellect, il lui donne tort dans le cas de la perte de la forme ultime de l'humanité, laquelle entraîne la destruction de l'animal. Si une forme spécifique devait remplacer une autre forme spécifique, ce serait de toute façon un autre animal numériquement.

Siger donne ainsi raison sur un mode extrêmement mineur au *Liber* quant à la suppression et l'antériorité ou quant à l'antériorité seule, sur plusieurs plans eux-mêmes soigneusement articulés : celui des différences de raison entre les genres et les espèces, sur un plan logique, où on peut admettre l'argument de l'antériorité et la suppression ; celui de l'échelle des êtres de la nature, qui forme l'unique base réelle du premier ; sur le plan de la contenance dans la forme spécifique des puissances et opérations de formes génériques instanciées dans d'autres êtres, où l'argument de la suppression ne peut cependant être admis ; enfin, sur le seul plan de la perte de l'usage de la raison, où l'argument de la suppression peut être admis.

Nous offrons ici un résumé du contenu argumentatif des questions 4 et 5, en laissant de côté la question 6, très brève dans son traitement, que nous avons déjà précédemment évoquée. Nous proposons un tableau en deux colonnes

114 Siger de Brabant, *Les Quaestiones super Librum de causis*, p. 49, 115-116.

afin de bien montrer l'existence d'une argumentation parfaitement parallèle à celle de Siger de Brabant chez l'Anonymus *Sectator philosophiae*, en dépit d'intitulés différents.

Dans la question 4, qui correspond à la question 3 chez l'anonyme, le traitement de la question s'attaque à la thèse qui sous-tend la question de l'antériorité, de la non-suppression ou de la plus grande causalité des causes, à savoir l'existence d'une pluralité de formes substantielles.

TABLEAU 4

Siger de Brabant	**Anonymus *Sectator Philosophiae***
Question 4 : Est-ce que parmi les causes formelles d'une chose quelconque une forme est antérieure et une forme postérieure (*Utrum in causis formalibus alicuius rei sit aliqua forma prior et aliqua posterior*)[115] ?	Question 3 : est-ce qu'il y a pour un même effet une cause plus commune et une cause moins commune (*Utrum in eodem effectu sit causa communior et minus communis*)[116] ?
= Y a-t-il une pluralité de formes substantielles ?	
Réponse négative. L'unité de la chose dépend de l'unité de la forme, c'est-à-dire de sa simplicité et de son unicité. Refus de la pluralité des formes car elle implique qu'une forme s'ajouterait à une forme ou qu'une forme serait composée d'autre formes.	= argument § 1 (éd. D. Calma, p. 51, 2-6)
Quod non 1. Argument de la définition de la forme (*Métaphysique* VII/10) : la définition ne se fait pas par addition d'un étant à un autre, on ne peut ajouter une forme à une forme sans ajouter un étant à un étant. Autorité : *Métaphysique* VII/4 + Averroès	même citation = argument § 2 (p. 51, 7-9)
Quod non 2. Argument de l'unité par accident : la pluralité des formes implique qu'une forme soit ajoutée à un être ayant déjà une forme imparfaite comme un accident à l'égard de celui-ci, qui serait alors une unité seulement par accident.	= argument § 3 (p. 51, 9-11) appliqué à la chose.
Quod non 3. Si la forme de la chose était composée de formes, ces formes seraient en acte, et la forme de la chose ne serait donc pas une en acte.	= argument § 4 (p. 51, 12-15)

115 Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, p. 45.
116 Anonymus *Sectator philosophie*, *Questiones super Librum de Causis*, p. 51.

TABLEAU 4 (*suite*)

Siger de Brabant	**Anonymus *Sectator Philosophiae***
Quod non 4. Si la forme de la chose était composée de la forme du genre et de la forme de la différence, alors le genre ne pourrait plus se prédiquer *in quid* de l'espèce, ce qui est inacceptable. L'espèce serait une troisième chose distincte dont le genre serait une partie. Au contraire le genre ne préexiste pas aux différences spécifiques qui lui adviendraient comme des accidents, mais il n'est rien d'autre selon sa substance que les différences spécifiques qui le rendent autre. Autorité : *Métaphysique* VII, 8	
Conclusion : s'il n'y a pas de pluralité des formes, il n'y a pas une forme antérieure et une forme postérieure.	
Réponse positive Le *Liber* dit que l'être est cause première de l'homme et que le rationnel est cause secondaire.	
Quod sic 1. Argument de la définition par les formes imparfaites et parfaites. Si la définition a des parties différentes correspondant aux parties de la chose, la forme doit elle aussi avoir des parties dont l'une seulement est en acte.	
Quod sic 2. La forme totale de la chose (à distinguer de la différence ultime) doit être composées puisqu'Averroès dit que tout ce qui est entre la matière première et la forme ultime est composé de matière et de forme. Autorité : Averroès, *Physica*, I, 1, fol. 6^{E}.	
Quod sic 3. L'espèce est composée du genre comme matière et de la différence comme forme, selon Porphyre. Comme le genre n'est pas une matière, mais semblable à la matière, c'est un composé qui a une forme en acte. Donc l'espèce est composée de formes. Autorité : Porphyre, *Isagogè*.	
Quod sic 4. L'abstraction du concept du genre à partir des espèces doit avoir comme fondement une forme du genre, même si elle ne subsiste pas à part en dehors de ses espèces.	

TABLEAU 4 (*suite*)

Siger de Brabant	**Anonymus *Sectator Philosophiae***
Solution Il existe une forme unique et simple. La prédication de plusieurs prédicables hiérarchisés à propos d'un même individu ne correspond pas à divers degrés de formes[117]. Les différents prédicables sont distingués par la raison (*ratione*).	
Ils sont prédiqués d'un même individu en fonction d'une forme unique qui contient selon la puissance (*potestate*) les formes qui existent dans la nature dans d'autres individus d'autres espèces, dans une échelle de la nature.	Les formes diffèrent selon la raison (*ratione*), p. 51, 17-23.
Le degré plus parfait contient virtuellement le moins parfait : le principe de la sensation contient la sensation et ce qui est principe de la nutrition chez les plantes[118].	La forme la plus spécifique contient, cependant *virtute*, les précédentes (p. 51, 23-26)
Le genre n'a pas de substance en dehors de ses espèces et il n'est pas la partie matérielle de l'espèce.	
Tous les arguments en faveur du *quod sic* sont reformulés en termes de différence selon la raison (*in ratione*) ou selon la raison et notre intellection (*in ratione et in intellectu nostro*). On peut ainsi accepter que le genre soit la « quasi-matière » de l'espèce et qu'il ne soit pas supprimé par la suppression de l'espèce, mais seulement du point de vue des relations topiques entre concepts.	

En abordant la question 5, qui correspond chez l'anonyme à la question 4, Siger de Brabant répond encore une fois à une autre question. Il ne s'agit pas de se demander si la cause plus commune est antérieure, mais, plus radicalement, de se demander si ce qui est « commun », c'est-à-dire universel, peut être cause, de sorte qu'on pourrait appliquer l'idée d'un ordre des causes.

117 Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, p. 48, 76-77 : *Hoc non est quia in substantia sua habeat diversos gradus formis*.

118 Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, p. 48, 81-83 : *Unde* ***in rebus diversis*** *invenitur gradus formarum ita quod completior continet in se minus completum*.

TABLEAU 5

Siger de Brabant	**Anonymus '*Sectator Philosophiae*'**
Question 5 : Est-ce que la forme la plus commune est antérieure et la forme moins commune postérieure ? (*Utrum forma communior sit prior et forma minus communis sit posterior*)	Question 4 : Est-ce que la cause la plus commune est antérieure ? (*Utrum causa communior sit prior*)
Les formes les moins communes sont les plus parfaites : elles sont donc antérieures, ce qui s'oppose au *Liber*.	= § 1, p. 52, 2-3 [§ 2, p. 52, 4-7 : la cause propre a la raison de la forme, car elle est davantage déterminée et actualisante, donc elle est davantage cause].
Solution Les prédicables communs ne sont pas des causes de ce dont ils se prédiquent ; ils ne sont ni principes intrinsèques (corps, âme), ni des causes extrinsèques (idées).	
Principe du prédicable qui n'est pas cause : *nihil enim est causa in aliquo genere causae eius de quo in quid et essentialiter predicatur*.	
Une pluralité de prédicables ne peut correspondre à une pluralité de causes car il y aurait une pluralité de formes.	
Les prédicables communs ne peuvent être ni des principes intrinsèques, à la manière du corps et de l'âme, ni des principes séparés, comme des causes efficientes, pour lesquelles vaut effectivement le premier théorème.	=§ 4, p. 52, 9-13
Les prédicables communs ne peuvent pas être des principes intrinsèques de la chose (corps et âme) car ceux-ci sont différents l'un de l'autre : cela nous ramènerait à une pluralité de formes en acte (question 4).	rien de ce qui est dit par soi de quelque chose (*ponitur per se de constituto*) n'est une partie réelle constituante de celle-ci.
Les prédicables communs ne peuvent être des principes extrinsèques, à moins de les identifier indûment aux Idées universelles (à la manière de Platon, lorsqu'il est mal compris).	§ 6, p. 52, 23-25 : *cum Auctor dixit quod causae communiores sunt priores, similiter locutus fuit secundum Platonicos*.
Comme le genre peut être dit matière de la différence, selon un certain transfert (*secundum quamdam transumptionem*), le genre peut être dit « cause de la chose ». Il y a bien des causes formelles plus communes et moins commune, mais seulement selon la raison (*ratione*), selon la priorité de la	§ 5, p. 52, 13-22 : la forme plus commune est antérieure selon la priorité de l'imperfection, selon la matière, du fait de son indétermination et de sa confusion.

TABLEAU 5 (*suite*)

Siger de Brabant	Anonymus '*Sectator Philosophiae*'
matière sur la forme, ou selon une priorité temporelle, selon la génération (citation du *De generatione animalium* II, 3, 736b2-3).	

La question 7, absente, nous l'avons vu, de l'Anonymus *Sectator philosophiae*, précise un point qui était impliquée dans le traitement de l'exemple. Elle se formule de la façon suivante : « est-ce qu'un individu [de l'espèce] d'homme, lorsqu'il n'est plus un homme, demeure un animal (*Utrum cum aliquod individuum hominis non est homo remaneat animal*) »[119] ? La réponse de Siger est que l'animalité de l'homme (c'est-à-dire le corps propre de l'homme, qui le rend apte à être parfait et mu par un intellect) se corrompt avant son humanité lorsqu'il y a séparation de la forme selon sa substance, avec la mort. En revanche, le même animal peut demeurer avant et après la perte de l'usage de la raison. Revenons sur les détails de l'argument.

La première partie de l'argument, consacrée à la question de la suppression au sens de la mort par séparation de l'âme, est l'occasion de montrer que l'ensemble des thèses défendues jusqu'ici valent bien, même dans le cas d'un être dont la forme substantielle vient 'de l'extérieure', comme l'intellect dans le cas de l'homme. L'important n'est en effet pas que la forme n'existe pas par soi en dehors de son animation du corps, ce qui s'applique aux âmes des bêtes et des plantes, mais pas aux âmes intellectuelles de hommes, mais le fait qu'il n'existe pas un être constitué en acte préexistant à l'information de l'âme, ce qui vaut dans tous les cas, y compris pour l'homme.

Un argument en faveur de la non-suppression pourrait être que la corruption de l'homme advient avant celle de l'animal puisqu'elle se fait par le retrait de l'intellect qui était advenu de l'extérieur à l'animal et le laisserait demeurer après son retrait.

Le modèle rejeté par Siger est le suivant :

Matière + âme végétative et sensitive éduites de la matière = animal
← advenue de l'intellect
= constitution de l'individu humain (mouvement local)

119 Siger de Brabant, *Les Quaestiones super Librum de causis*, p. 53.

→ retrait de l'intellect
= permanence du même animal préexistant, corruption de l'individu humain

Au contraire, pour Siger, l'animalité disparaît avant l'humanité, car c'est la corruption de la disposition du corps perfectible et mobile par l'intellect humain qui entraîne la séparation de l'intellect du corps, laquelle n'est pas un mouvement local[120].

L'« adage du premier dans la synthèse et du dernier dans l'analyse »[121] est utilisé dans les argument en sens contraire, en faveur de la thèse du *Liber*. La solution de *Siger* consiste à donner tort au *Liber* en ce qui concerne la suppression de la forme substantielle, puisqu'il ne peut demeurer un individu animal, ni par cette forme, ni par une autre forme. En revanche, il y a une permanence du genre du corps (ainsi que celui de la substance), sous une autre espèce (en passant de corps animé rationnel à corps inanimé dans le cas d'un homme qui meurt), mais il ne s'agira de toute façon pas du même individu numériquement[122].

En insistant sur le fait que l'homme constitue un cas à part ("singularem dubitationem habet circa hominem eo quod eius forma est immaterialis et abstracta"), Siger reconnaît ensuite qu'il est en revanche possible d'admettre la rémanence de l'individu animal lorsqu'un individu cesse d'être un homme parce qu'il a perdu l'usage de la raison. Nous retrouvons ici l'argument des imbéciles (*fatui*), que nous avions déjà rencontré chez le Ps-Henri de Gand et Roger Bacon, et, de façon plus problématique, chez Thomas d'Aquin, où il s'agissait plus probablement du mourant. Siger se réfère aux hommes rendus fous par la rage, la boisson ou la passion (*Éthique à Nicomaque* VII, 5, 1147a14-17) quand il met l'argument de l'homme en un sens homonyme dans la bouche de ses adversaires (i.e. des partisans du *Liber* sur le point discuté). L'argument en faveur de la rémanence de l'animal affirme que l'homme privé de l'usage de la raison n'est appelé « homme » qu'en un sens « homonyme (*equivoce*) » : il reste bien un animal[123]. Lorsqu'il reprend en revanche à son compte l'argument de la perte d'usage de la raison, il semble plutôt se référer, comme Thomas, au mourant.

120 Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, p. 53, 17 *sqq*.
121 Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, p. 54, 29-30.
122 Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, p. 55, 48-56-55, 2. Cf p. 55, 71-77, pour la distinction entre les divers genres : ceux comme 'animal', qui ne demeurent pas, et ceux comme 'corps' et 'substance' qui demeurent, dans la corruption.
123 Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, p. 54, 32-38.

La perte de l'usage de la raison est au cœur de la solution proposée par Siger. Dans sa réponse, il explique que lorsque disparaît de l'individu « la forme de l'homme en tant que telle » (*forma hominis sub ratione quod est talis*), *distinguée de la substance de l'humanité* (*substantia humanitatis*), l'individu perd sa définition d'homme (*non manet indivuduum sub ratione hominis*), mais il reste le même animal, identique en nombre (*unum in numero animal*)[124], ce qui ne peut se produire dans le cas des autres espèces. Dans ce cas, la forme d'homme dans sa substance n'est pas corrompue, car autrement l'individu ne perdrait pas la raison, mais la vie. Elle est corrompue sous la raison de sa forme de l'homme, pour demeurer sous la raison par laquelle elle est la forme de l'animal : « l'homme avant qu'il ne perde l'usage de la raison et après qu'il l'ait perdu est le même animal en nombre ».

Toute la question est alors de savoir quelle est cette forme qui demeure substantiellement sous la raison d'un animal et n'est plus opérativement sous celle d'un homme : il doit s'agir de la même puisqu'il n'y en pas d'autre forme. La forme même 'rétrocède' dans ses opérations possibles, par la perte de la proportion qui rendait possible une opération proprement intellectuelle. L'animal humain sans usage de la raison, lequel ne peut être appelé « homme » qu'en un sens homonyme, est bien celui qui, selon Averroès, était incapable de perfection par l'acquisition de la science spéculative[125]. La substance qui demeure la même en dépit de la perte de l'usage de la raison pourrait correspondre à cette forme particulière d'animal qu'est l'homme considéré seulement 'biologiquement', comme nous dirions aujourd'hui, indépendamment des opérations extra-animales, intellectuelles, qu'il est le seul à pouvoir effectuer[126].

Siger ne dit jamais que l'intellect est la forme substantielle de l'homme dans la question 7, pas davantage qu'il ne se réfère à l'intellect lorsqu'il parle de l'âme rationnelle comme forme substantielle dans les questions 4 et 5, dont la

124 Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, p. 55, 55-61 ; p. 54, 43-47 ; p. 55, 78-83.

125 Averroès, *In Libros Physicorum*, IV, p. 1H–I : *Declaratum est* (…) *quod esse hominis secundum ultimam perfectionem ipsius et substantia eius perfecta est ipsum esse perfectum per scientiam speculativam ; et ista dispositio est sibi felicitas et sempiterna vita.* (…) *Manifestum quod praedicatio nominis hominis perfecti a scientia speculativa et non perfecti, sive non habentis aptitudinem quod perfeci possit, est aequivoca*. Voir également Averroès, *In De anima*, éd. Crawford, p. 494-495.

126 La question examinée ici est bien distincte de la question de l'existence d'une différence qui ferait entrer un individu dans l'espèce humaine indépendamment de l'infusion de l'âme intellective, position condamnée en 1277, bien que les possibles connexions entre ces deux problèmes puissent être riches d'enseignement. Sur ce point, voir les discussions récentes de Paola Bernardini (où la question de la séparation de l'âme rationnelle dans le processus de la mort n'est pas évoquée). Bernardini 2017 ; Bernardini 2019.

portée est générale, bien au-delà du cas de l'homme. Tous les développements que nous venons de suivre, pris en eux-mêmes, pourraient être cependant considérés comme proches de Thomas et, en tous cas, thomasino-compatibles, ce qui pourrait donner raison à une historiographie qui insiste sur l'influence de Thomas dans l'œuvre de maturité que constituent les questions sur le *Liber*. L'idée qu'un homme qui a perdu l'usage de la raison serait un homme en un sens homonyme, ainsi que la distinction entre la définition de l'homme « en tant que tel » et la « substance de l'humanité », viendraient simplement clarifier, ou plutôt radicaliser, la position de Thomas sur l'individu qui n'est plus un homme « selon l'acte propre de l'homme », une formule où « acte » ne pouvait, nous l'avons vu, signifier l'entéléchie, mais l'opération effective des actes intellectuels. La différence tient au statut de l'opération intellective elle-même : Siger se rattache ici à une tradition artienne d'inspiration averroïste, qui fait de l'opération effective d'actes intellectuels (et non de la simple possibilité d'effectuer une telle opération) la condition de la réalisation de la « seconde perfection » de l'âme, et fait de cette dernière la condition d'une humanité pleinement réalisée, faute de quoi l'individu qui possède seulement l'intellect possible est appelé « homme » en un sens homonyme[127].

Mais ces mêmes formulations seraient également compatibles avec une théorie de l'intellect séparé et, sous la raison de l'âme, forme et acte du corps. Cette lecture s'accorderait cette fois avec les hypothèses récentes de certains spécialistes qui insistent plutôt sur un approfondissement d'une seule et même doctrine au fil de l'œuvre du philosophe[128]. Elle s'accorde aussi avec les idées que nous trouvons exprimées plus avant dans le commentaire au *Liber*. La séparation de la substance de l'intellect s'y ferait sur fond d'une union de nature avec chaque individu humain, avec un corps « objet » et non sujet de l'intellect, d'une multiplication par particularisation non substantielle de l'intellect (liée à la diversité de individus en lesquels il est reçu), où la doctrine de l'éternité de l'intellect repose sur celle de sa création par la première cause[129]. Là encore, le rôle des opérations intellectuelles effectives pourrait représenter un pivot de la théorie, puisque l'intellect dépend du corps et lui est unit naturellement *in operando*, comme le souligne Dragos Calma[130] ; l'homme qui ne possèderait que

127 Voir Bianchi 2003. Notre interprétation de cette théorie diffère de celle de Luca Bianchi en prenant davantage au sérieux la disqualification anthropologique de ceux qui n'actualisent pas leur intellect possible, voir Brumberg-Chaumont 2019, chapitre 6.

128 Voir la synthèse d'Antonio Petagine (Petagine 2004, p. 236-241), et la position de D. Calma en faveur de la cohérence du philosophe sur ce point au cours de ses œuvres (Calma 2006).

129 Voir Calma 2006.

130 Calma 2006, p. 225.

la « substance de l'humanité » – en ce cas celui qui ne possèderait que la substance de l'intellect, sans sa puissance, selon les deux éléments associés dans les questions 26 et 27 – serait une anomalie patente, et ne serait pas pleinement un homme.

La plupart des études sur Siger ne sont pas centrées spécifiquement sur la question de l'unité anthropologique formée par l'individu humain, même si elles l'abordent. Cette question nous concerne au premier plan dans l'interprétation du traitement sigérien de l'exemple de la triade, puisque tous les arguments qui s'y développent sont fondés sur le principe de l'exigence d'une forme simple.

Siger défend clairement dans les questions 4 à 7 une théorie de l'unité de la forme substantielle, y compris pour l'homme, ce qui pourrait déconcerter. Comme l'a souligné Carlos Bazán, il n'est pas question de voir en Siger, même théoricien de l'intellect unique dans ses premiers travaux, un défenseur de la pluralité des formes substantielles, ou d'un dualisme anthropologique, puisque l'intellect n'y est pas la forme substantielle de l'homme[131]. La question de l'unité de l'homme se pose de façon aiguë dans cette première phase de la doctrine du philosophe ; on peut se demander alors s'il faut admettre, selon la suggestion du même savant, une compositionnalité accidentelle irrémédiable dans la constitution d'un homme qui serait actualisé substantiellement uniquement par une « forme végétativo-sensitive »[132], ou s'il convient de parler, avec Antonio Petagine, d'une « unité *sui generis* non substantielle »[133].

Quant à la version sigérienne de l'unité de la forme substantielle professée dans son œuvre de maturité, le commentaire au *Liber*, elle n'est pas celle de Thomas. L'examen des questions 4 à 7, nous l'avons vu, ne permet pas de déterminer complètement la position de l'auteur au sujet des rapports entre intellect et âme, et ainsi, au sujet de la question de l'unité anthropologique.

131 Voir Bazán 2016, p. 241.

132 Bazán 2016, p. 243. Cela nous rapprocherait apparemment de la proposition condamnée en 1277, mais Siger défend en réalité une thèse distincte, à savoir que l'homme est constitué du corps animé (sans mention de la cogitative) *et* de l'intellect comme « opérant intrinsèque », qui est une partie de l'homme et le définit comme tel, comme le souligne Jean-Baptiste Brenet (Brenet 2008, p. 323). Comme l'a montré Paola Bernardini (Bernardini 2017 ; Bernardini 2019), la formulation de l'idée d'une « âme sensitive anoblie » de l'homme chez les auteurs visés par la condamnation est en réalité antérieure, et indépendante de celle la question de l'unicité de l'intellect. La doctrine soutenue dans le commentaire au *Liber* n'utilise pas la notion d'*operans intrinsecum* et suggère le caractère substantiel, *pour l'homme*, de la perfection de l'intellect, avec l'introduction du thème de l'homme en un sens homonyme.

133 Petagine 2004, p. 123. Voir également Brenet 2008.

Il faut se tourner vers les questions ultérieures. Dans la série de questions sur les idées comme causes extrinsèques, auxquelles s'appliquent le premier théorème (questions 14 à 18), la question 18 renvoie au sens en lequel l'âme intellective de l'homme est forme et acte du corps, sens qui ne peut être le même que pour les bêtes. Le problème des rapports entre âme et intellect est abordé de front dans la question 26. Siger y est très clair sur la définition de l'intellect, en tant qu'« âme intellective », comme la forme et la perfection non seulement de l'homme, mais du corps, tout en insistant sur le fait qu'il s'agit d'une forme subsistant par soi, une forme non éduite de la matière et advenue *ab extrinseco*[134], au contraire des âmes végétatives et animales des autres êtres générés. Contre Thomas, il refuse que la substance de l'âme intellective soit la forme du corps mais que sa puissance intellective en soit séparée[135]. Il affirme clairement que l'âme intellective *dans sa substance et dans sa puissance* est forme, acte et perfection du corps :

> Anima intellectiva est corporis perfectio et forma, non sic tamen quod potentia eius sit separata, immo cum eius substantia sit actus et perfectio ipsius materia sic etiam et eius potentia[136].

À la différence des formes végétatives et sensitives, l'âme intellective subsiste en elle-même, ne dépend pas du corps, n'est pas éduite de la matière et n'est pas uni naturellement au corps comme à son sujet, mais comme à son objet, c'est-à-dire par le biais des phantasmes[137]. La question 27 affirme le corolaire nécessaire à l'unité substantielle de l'homme, à savoir, contre Averroès, la multiplication des intellects selon le nombre des hommes. L'union que forme un individu humain est alors bien *sui generis*, comme le propose Antonio Petagine, mais avec cette précision, cependant, que si elle est non substantielle (quoique « de nature », du fait du besoin d'un corps objet) du point de vue de l'intellect, elle est bien substantielle pour l'individu humain en question. Lue dans cette perspective, la question 7 permet en retour de préciser à quelles conditions la pleine « définition d'homme » peut être endossée par un individu donné. Celui-ci serait déjà au moins un animal humain par la possession de la *substance* de l'intellect (qui pourrait correspondre à « la substance de l'humanité », possédée même par le fœtus, les petits enfants ou les déficients mentaux – ce serait l'équivalent de l'« intellect possible en puissance » de l'enfant chez Aver-

134 Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, p. 107.
135 Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, p. 105, 65-71.
136 Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, p. 106, 106-109.
137 Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, p. 105, 86-106, 105.

roès)[138]. Mais il faudrait encore accomplir une opération intellectuelle comme perfection émanant de la *puissance* de l'intellect (la possession de l'« usage de la raison »), faute de quoi l'individu en question ne serait homme qu'en un sens homonyme. La théorie proposée à la question 7 montre que la possession de la substance intellective de l'homme comme animal perfectible ne suffit pas à faire d'un individu un véritable homme.

6.2 *Les commentaires influencés par Siger de Brabant : le (Ps?) Pierre d'Auvergne et Jean de Mallinges*

Les deux commentaires que nous allons examiner à présent partagent une forte influence de Siger de Brabant. Elle est mâtinée, dans le cas de Jean de Mallinges, de celle d'Albert le Grand, associée à l'adoption d'un régime exégétique restreint. C'est également le cas du (Ps?) Pierre d'Auvergne, qui ne suit pas Siger sur ce terrain.

6.2.1 (Ps?) Pierre d'Auvergne

Le commentaire du (Ps?) Pierre d'Auvergne applique un régime exégétique restreint à l'exemple. Il le traite en deux questions complémentaires, la question 6 dans l'édition de Mihai Maga d'après la *reportatio Vindobonensis* : « est-ce que l'être advient à l'homme avant le vivant et le vivant avant le rationnel ? (*Utrum esse prius adveniat homini quam vivum, et vivum quam rationale*) » ; et la question 7 : « est-ce le vivant se retire avant l'être et le rationnel avant le vivant ? (*Utrum prius recedat ab eo vivum quam esse, et rationale quam vivum*) ? ». Ces questions sont traitées en association avec la question 5 : « est-ce que l'impression de la cause primaire advient d'abord dans l'effet et se retire postérieurement ? (*Utrum impressio causa primae prius adveniat effectui et posterius recedat*) »[139].

Le (Ps?) Pierre d'Auvergne s'inspire manifestement de Siger de Brabant, et propose des développements parallèles, mais il ne suit pas à proprement parler son raisonnement. Il développe plutôt une approche modulaire, avec des accents très différents. Dans l'ensemble, le traitement de l'exemple est plus superficiel. Notamment, le (Ps?) Pierre d'Auvergne ne traite pas du tout de la question de la suppression, lorsqu'il s'attaque à la projection indue de l'ordre des prédicables sur l'ordre causes formelles et sur l'ordre des idées comme causes efficientes. La distinction très nette entre prédicables universels et idées est abordée en des termes comparables à ceux de Siger, dans le groupe de ques-

138 Averroès, *In De anima*, éd. Crawford, p. 404-405.

139 (Ps?) Pierre d'Auvergne, *Quaestiones super Librum de causis*, p. 77. Voir *supra* tableau 18.1.

tions suivant, cependant, à partir de la question 14[140], sur la séparation des idées, un groupe de questions qu'on retrouve également chez Siger.

La critique de la pluralité des formes et le rejet des grades de formes se traite uniquement sur un plan naturaliste, en termes de croissance embryologique, de facultés de l'âme et de dispositions corporelles. La réponse du (Ps?) Pierre d'Auvergne est principalement fondée sur l'idée que la forme unique et simple contient simplement les puissances des âmes végétatives et sensible, et que les puissances sont elles-mêmes ordonnées dans le temps, dans la génération, avec l'observation de la croissance du fœtus, où le *De generatione animalium* II, 3, 736b2-3 est cité[141], y compris l'advenue de l'extérieur de l'intellect comme quelque chose de divin[142]. L'ordre vaut aussi dans la corruption, ce qui exige des explications plus circonstanciées. Celles-ci reprennent dans l'ensemble l'argumentaire que Siger de Brabant avait développé, avec l'idée que la corruption de la proportion du corps à l'opération intellective se corrompt avant la proportion des puissances végétative et sensitive. Mais le commentateur anonyme se place uniquement sur le plan de la génération et de la corruption, sans mentionner même la perte de l'usage de la raison, pour ne parler que d'opération et de faculté[143]. L'adage issu du *De generatione animalium* II, 3 reçoit une formulation très générale, *quod primo advenit ulterior recedit*[144], et le (Ps?) Pierre d'Auvergne donne globalement raison au *Liber* sur le plan des puissances ordonnées, et non sur le plan de la forme.

6.2.2 Jean de Mallinges

Le commentaire de Jean de Mallinges aborde globalement, et superficiellement, toutes les propositions de l'exemple dans sa partie littérale, ce qui conduit automatiquement à appliquer un régime exégétique complet à l'exemple[145].

Dans l'autre partie de son commentaire, cette fois, par questions, l'auteur applique en revanche un régime très restreint à l'exemple, où seules les questions de la pluralité et l'antériorité sont abordées. Ces questions, en dépit de leur brièveté, sont très intéressantes. L'auteur offre une perspective partiellement albertinienne, tout en répondant aux objections assez inévitables, sou-

140 (Ps?) Pierre d'Auvergne, *Quaestiones super Librum de causis*, p. 85 sqq.
141 (Ps?) Pierre d'Auvergne, *Quaestiones super Librum de causis*, p. 77,24–p. 78, 3 dans le traitement commun des questions 5, 6 et 7.
142 (Ps?) Pierre d'Auvergne, *Quaestiones super Librum de causis*, p. 78, 8-9.
143 (Ps?) Pierre d'Auvergne, *Quaestiones super Librum de causis*, p. 78.
144 (Ps?) Pierre d'Auvergne, *Quaestiones super Librum de causis*, p. 78, 12.
145 Voir *supra* le tableau 18.1.

levées par Siger à l'encontre de la pluralité des formes au regard de l'unité substantielle de l'individu généré et défini. Cet ensemble d'objections était insurmontables dès lors que l'on admettait seulement des formes en acte, ce qui n'est pas le cas ici. Le commentateur donne cependant raison à Thomas et à Siger lorsqu'il aborde la question l'antériorité de la forme générique. Le commentaire sur l'exemple reste assez superficiel au regard de ses sources ; notamment, il n'aborde pas la question de la non-suppression. La question des rapports entre le rationnel et le sensible, ou l'animal, est soigneusement évitée, probablement en conséquence de la discussion précise et serrée de Siger, laquelle rendait désormais impossible un traitement de toutes les formes, y compris l'âme rationnelle, sur le même plan.

Jean de Mallinges applique de façon très claire la relation puissance/acte à la relation entre causes formelles génériques et spécifiques. Il s'agit de la théorie qu'Albert avait proposée pour sauver l'unité du défini. La théorie neutralisait bien le problème que pouvait créer une pluralité de formes pour l'unité de la chose, mais elle s'appliquait mal, nous l'avons vu, à l'idée que la cause formelle générique puisse être davantage cause de l'effet que la cause formelle spécifique. De fait, Jean de Mallinges escamote le problème en changeant de sujet, c'est-à-dire en quittant les causes formelles au profit des causes efficientes, en l'occurrence Dieu, lorsqu'il traite la question 9, entre la question 8 et la question 10, qui sont bien consacrées aux causes formelles. La question 9 (*Utrum forma magis universalis habeat rationem cause respectu cause particularis*)[146] ne donne pas lieu à un traitement de l'exemple en régime complet, car elle n'est pas traitée sur le plan des causes formelles secondaires, mais sur le plan seul de la création par la cause première, Dieu. L'objection que ce qui est moins parfait ne peut être la cause de ce qui est plus parfait y est évidemment rejetée dans le cas de Dieu, mais elle n'est pas discutée dans le cas des causes génériques et spécifiques[147].

À l'instar de Siger de Brabant, Jean de Mallinges considère que la première chose à faire et de discuter la question de la pluralité des formes, une question à laquelle il donne une réponse inverse de celle du maître parisien. L'adoption d'une pluralité de formes se lit dès la première phrase de la réponse à la question 8 (*Utrum forma magis universalis in eodem causao differt a forma minus universalis*)[148] : *iste due forme differunt in eodem causato*[149] ; ce qui revient à donner tort à Thomas, cité pour son opinion dans le commentaire lemma-

146 Jean de Mallinges, *Reportationes De causis*, p. 229.
147 Jean de Mallinges, *Reportationes De causis*, p. 230, 28-231, 11.
148 Jean de Mallinges, *Reportationes De causis*, p. 228.
149 Jean de Mallinges, *Reportationes De causis*, p. 229, 17.

tique[150]. Les formes en question ne diffèrent pas comme la forme et la matière ou comme une pluralité de formes constituées dans leur être, mais comme une forme indéterminée, à l'état inchoatif, diffère d'une forme déterminée[151]. C'est un point sur lequel Albert avait exprimé une opinion exactement inverse, c'est-à-dire qu'il avait affirmé l'identité de la même forme en puissance et en acte. Toutefois, les formes diffèrent sans être distinctes pour notre commentateur, comme on le voit dans les réponses aux objections[152].

La question 10 (*Utrum forma magis universalis prius aveniat et ultimo recedat*)[153] donne en partie raison, en partie tort au *Liber*. L'auteur distingue, comme pratiquement la totalité de ses prédécesseurs, entre l'antériorité temporelle et l'antériorité selon la nature[154], à quoi s'ajoute, conformément à ce qu'on avait observé chez Thomas et chez Siger, une distinction entre la forme selon la substance et la forme selon la puissance d'opération. Selon le temps et la substance il n'y a pas d'antériorité, mais selon l'opération il y a bien une antériorité des opérations végétative sur les opérations sensitives, et, selon la nature, une antériorité de la cause universelle au regard de la cause moins universelle, qui « présuppose » cette dernière[155]. Comme nous l'avons déjà noté, Jean de Mallinges évite soigneusement le terrain miné de la relation entre le sensitif et le rationnel. Il ne traite pas non plus de la seconde partie de la question, sur le retrait de la forme.

7 Conclusion

L'exemple de la triade au début du *Liber de causis* constitue sans doute un lieu d'étude privilégié, où la réception complexe du néoplatonisme au Moyen Âge, pour un temps mise sous l'autorité d'Aristote, vient rencontrer une philosophie naturelle aristotélicienne elle-même en voie de constitution. La diversité des stratégies exégétiques mises en œuvre pour escamoter ou, au contraire, affronter pleinement les difficultés rencontrées démontre une nouvelle fois comment l'ingéniosité des maîtres médiévaux se cache souvent dans les actes apparemment les moins créatifs de la vie universitaire. Le caractère modulaire des questions et des arguments, alternativement recyclés, modifiés, renouvelés

150 Voir *supra* note 34.
151 Jean de Mallinges, *Reportationes De causis*, p. 230, 12-14.
152 Jean de Mallinges, *Reportationes De causis*, p. 230, 23.
153 Jean de Mallinges, *Reportationes De causis*, p. 228, 9.
154 Jean de Mallinges, *Reportationes De causis*, p. 231, 12-13.
155 Jean de Mallinges, *Reportationes De causis*, p. 231, 13-20.

ou éclipsés illustre, par la méthode micro-exégétique, la nature très particulière des intertextualités médiévales. L'évolution de l'exégèse, où le commentaire de Siger marque un point d'orgue indéniable, témoigne de la façon dont, à propos d'un même texte, l'agenda philosophique évolue, entre les années 1240 et les années 1270, avec l'introduction de la question des prédicables, puis de celle de l'unité des formes substantielles, et avec elle, celle de l'intellect comme forme et perfection. L'argument de l'« usage de la raison », qui semblait encore en deçà de la portée théorique du *Liber* à un Ps-Henri de Gand ou à un Roger Bacon, entre en terres philosophiques lorsque la question de la seconde perfection apportée par l'actualisation de l'intellect entre en scène, avec celle de l'Averroïsme.

Seul Albert le Grand tente une application détaillée, pleine et entière, du théorème et des thèses qui en découlent aux causes formelles de l'exemple, mais c'est au prix d'un reste exégétique, lié au caractère en puissance du genre au regard de l'espèce, et d'une impasse sur la dimension naturaliste de ces causes, c'est-à-dire sur la question du parallélisme entre l'ordre de la génération et de la corruption.

Les autres réponses qui permettent de donner pleinement raison au *Liber*, y compris dans l'ordre de la suppression, se situent sur des plans philosophiques décalés, soit sur un plan purement logico-conceptuel, où la rémanence du genre après la suppression de l'espèce peut être admise sans difficulté, soit sur un plan anthropologique, avec le renvoi à l'animalité de ceux qui feraient partie de l'espèce humaine par la possession de l'âme rationnelle, mais ne seraient pas pleinement des hommes par l'absence d'un usage de leur raison. En dehors de ces approches, dès lors que la thèse uniciste (ou non pluraliste, pour Siger) impose sans aménagement possible une co-suppression de l'être vivant, de l'être-animal, et de l'être humain avec la séparation de l'âme, forme substantielle du corps, il ne semble plus possible de donner une interprétation à la fois favorable et métaphysiquement forte de l'exemple, conformément au format interprétatif exigé par le *Liber de causis*. Cela vaut non seulement pour l'application de la plus grande causalité (premier théorème) au cas des causes formelles, mais même pour l'argument de l'antériorité et de la non-suppression dans l'ordre de la corruption. On remarque ainsi que l'exemple est absent chez l'Anonymus Erfordiensis, un commentaire par questions daté des années 1290 ou du début du XIV^e^ siècle, édité par Iulia Székely et Dragos Calma[156]. C'est aussi le cas dans le commentaire par questions attribué, sans certitude définitive, à Raoul le Breton par ses éditeurs, Marta Borgo et Iacopo

156 Anonymus Erfordensis, *Questiones super Librum de causis*, éd. Székely, Calma.

Costa, et daté de la même époque[157]. Au vu des difficultés inextricables qu'une explication sérieuse de l'exemple exige, il n'est pas impossible que ce passage ait été considéré, à la fin du XIII^e siècle, comme un cas désespéré.

Remerciements

Je remercie chaleureusement Dragos Calma, ainsi que mes relecteurs anonymes, pour leurs remarques et critiques, qui m'ont permis d'affiner ou de réviser mes analyses, et d'améliorer la première version de cette étude.

Bibliographie

Sources primaires

Albert le Grand, *De causis et processu universitatis a prima causa*, Ed. Colon. XVII/2, éd. W. Fauser, Münster, Aschendorff, 1993.

Albert le Grand, *De quinque universalibus*, Ed. Colon. I/1, éd. M. Santos Noya, Münster, Aschendorff, 2004.

Anonymus Ausburgensis, *Glose super Librum de causis* : A. Baneu, D. Calma, « The *Glose super Librum de causis* and the Exegetical Tradition », in Calma 2016b, p. 148-152.

Anonymus Erfordensis, *Questiones super Librum de causis* : I. Székely, D. Calma, « Le commentaire d'un maître parisien conservé à Erfurt », dans Calma 2016a, p. 359-465.

Anonymus *Sectator philosophie*, *Questiones super Librum de causis* : D. Calma, « The Exegetical Tradition of Medieval Platonism. Considerations on a Recently Discovered *Corpus* of Texts », dans Calma 2016a, p. 48-52.

Averroès, *In Libros Physicorum*, Venezia, Giunta, 1562-1574, repr. Frankfurt, Minerva, 1962.

Averroès, *In De anima*, éd. S. Crawford, Cambridge, Mass., The Mediaeval Academy of America, 1953.

Boèce, *In Isagogen Porphyrii Commenta editio prima* (CSEL 48), éd. S. Brandt, Vienna/Leipzig, F. Tempsky/G. Freytag, 1906.

Boèce, *De Arithmetica*, traduction française J.-Y. Guillemin, Paris, Les Belles Lettres, 1995.

Gilles de Rome, *Super Librum de causis*, Venezia, apud Iacobum Zoppinum, 1550.

Guillaume de Leus, *Expositio Libri de causis* : D. Carron, « A Theological Reading of the

157 Raoul le Breton (?), *Questiones super Librum de causis*, éd. Borgo, Costa, p. 302-357.

Liber de causis at the Turn of the Fourteenth Century: The Example of William of Leus », dans Calma 2016a, p. 532-535 (*editio textus*).

Jean de Mallinges, *Reportationes De causis a magistro Io⟨hannes⟩ de Mallingys* : A. Baneu, D. Calma, « Le commentaire de Jean de Mallinges », dans Calma 2016a, p. 211-286 (*editio textus*).

Liber de Causis – A. Pattin, « Le *Liber de causis*. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits », dans *Tijdschrift voor Philosophie*, 28 (1966), p. 90-203 ; repr. dans A. Pattin, *Miscellanea. I*.

Porphyre, *Isagogè*, trad. française A. de Libera, J.-Ph Segonds, Paris, Vrin, 1998.

(Ps?) Pierre d'Auvergne, *Quaestiones super Librum de causis* : M. Maga, « Remarques sur le commentaire au *Liber de causis* attribué à Pierre d'Auvergne », dans Calma (2016a), p. 71-135 (*editio textus*).

Ps-Henri de Gand, *Quaestiones in Librum de causis*, éd. J.O. Zwaenepoel, Louvain / Paris, Publications Universitaires / Béatrice-Nauwelaerts, 1974.

Raoul le Breton (?), *Questiones super Librum de causis* : M. Borgo, I. Costa, « The Questions of Radulphus Brito (?) on the *Liber de causis* », dans Calma 2016a, p. 302-357 (*editio textus*).

Roger Bacon, *Questiones supra Librum de causis*, éd. R. Steele, *Opera Omnia* Fasc. XII, Oxford, Clarendon Press, 1935.

Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, éd. A. Marlasca, Louvain / Paris, Publications Universitaires / Béatrice-Nauwelaerts, 1972.

Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*, éd. H.-D. Saffrey, Paris, Vrin, 2002.

Sources secondaires

Amerini, F. (2015), « *Remoto rationali, remanet vivum*. Tommaso d'Aquino, il *Liber de causis* e la fine della vita humana », dans *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* XXVI, p. 185-210.

Anzulewicz, H. (2013), « Anthropology : The Concept of Man in Albert the Great », dans I.M. Resnick (éd.), *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*, Leiden / Boston, Brill, p. 325-346.

Bazán, B.C. (2016), *La Noétique de Siger de Brabant*, Paris, Vrin.

Bernardini, P. (2017), « From First to Second Averroïsm : The Attribution of the Article 113 *Quod Homo Est Homo Praeter Animam Rationalem* (Paris 1277) », dans *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 84 (1), p. 37-73.

Bernardini, P. (2019), « *Plus quam speci differt*. La formazione dell'essere umano in Alberto Magno e nei commenti aristotelici dei maestri delle arti (1240-1270 ca.) », dans *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* XXX, p. 721-756.

Bianchi, L. (2003), « Filosofi, uomini e bruti. Note per la storia di una antropologia 'averroista' », dans L. Bianchi, *Studi sur l'Aristotelismo del Rinascimento*, Padova, Il Poligrafo, p. 41-61 [version revue de : "Filosofi, uomini e bruti. Note per la storia di un'antropologia 'averroista'", dans *Rinascimento*, s.s. 32, 1992, p. 185-201]

Brenet, J.-B. (2008), « Âme intellective, âme cogitative : Jean de Jandun et la *duplex forma* de l'homme », dans *Vivarium* 46, p. 318-341.

Brumberg-Chaumont, J. (2019), *À l'école de la logique. L'Essor d'une norme intellectuelle, sociale et anthropologique au XIII^e siècle*, mémoire d'HDR, EPHE, 2019, ouvrage à paraître sous le même titre.

Calma, D. (2006), « Le corps des images. Siger de Brabant entre le *Liber de causis* et Averroès », dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie Und Theologie* 53 (1/2), p. 188-235.

Calma, D. (éd.) (2016a), *Neoplatonism in the Middle Ages. Vol. I. New Commentaries on the* Liber de causis (*ca. 1250-1350*), Turnhout, Brepols.

Calma, D. (éd.) (2016b), *Neoplatonism in the Middle Ages. Vol. II. New Commentaries on the* Liber de causis *and* Elementatio theologica (*ca. 1350-1500*), Turnhout, Brepols.

Hamesse, J. (1974), *Les Auctoritates Aristotelis, un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Paris / Louvain, Béatrice-Nauwelaerts / Publications Universitaires.

Lafleur, C. (en collaboration Carrier, J.) (1992), *Le 'Guide de l'Étudiant' d'un maître anonyme de la faculté des arts de Paris au XIII^e siècle*, Québec, Presses de l'université Laval.

Libera, A. de (1997), « Structure du corpus scolaire de la métaphysique dans la première moitié du XIII^e siècle », dans C. Lafleur (éd.), *L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle. Autour du « Guide de l'étudiant » du ms Ripoll 109*, Turnhout, Brepols, p. 61-88.

Libera, A. de (1998), *La philosophie médiévale*, Paris, P.U.F.

Libera, A. de (1999), *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*, Paris, Aubier.

Long, R.J. (2012), *Adam of Buckenfield*, Glossae super de vegetabilibus et plantis : *A Critical Edition with Introduction*, Leiden, Brill.

Petagine, A. (2004), *Aristotelismo difficile. L'Intellecto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino et Sigieri di Brabant*, Milano, Vita et Pensiero.

Piché, D. (2005), *Le problème des universaux à la Faculté des Arts de Paris entre 1230 et 1260*, Paris, Vrin.

CHAPTER 19

Self-Knowledge and *Reditio Completa*: Two Mid-13th-Century Interpretations of the *Liber de causis*, prop. XIV(XV) (Roger Bacon, Ps.-Henry of Ghent)

Thérèse Scarpelli Cory
University of Notre Dame

"Every knower knows its essence and therefore returns to its essence with a complete return" (*omnis sciens scit essentiam suam, ergo est rediens ad essentiam suam reditione completa*).[1] The influence of the *Liber de causis* on Scholastic theories of intellect has been overshadowed by its important contributions to the history of metaphysics and theology in medieval Europe. The doctrine of prop. XIV(XV), however, with its distinctive imagery of "complete return" (*reditio completa*), frequently cited in Latin Scholastic discussions of self-knowledge, offers us an accessible vantage point from which to begin evaluating the ways in which the *Liber*'s theory of the intellect was understood and incorporated into medieval Scholasticism.[2]

Here I will examine the treatment of prop. XIV(XV) in two question-commentaries on the *Liber de causis*. The first is Roger Bacon's *Questiones supra Librum de causis*, which dates from the late 1240s in Paris.[3] The second is the *Quaestiones in Librum de causis* of uncertain authorship, likely composed after 1245 (since it is evidently dependent on Bacon's commentary) but before 1256 (since it reflects the so-called "first Averroism"). Grabmann assigned the text to Henry of Ghent's early teaching years in Paris, but the author usually goes by

1 *Liber de causis*, prop. XIV(XV); for complete text, see note 17 below. Thanks go to Dragos Calma and Rega Wood for comments, and to Joshua Lim for assistance preparing the manuscript.

2 On the *reditio completa*, see Cory 2017; Baumgarten 2014, p. 23–47; Still 1999, p. 123–131; Putallaz 1991a, p. 168–172 and 189–202; and Fetz 1975.

3 Edited in 1935 by Steel and Delorme, who suggest a composition date of 1245. Silvia Donati pushes the date forward slightly to sometime after 1246/47; see her groundbreaking article, Donati 2013, p. 157 and 159–162. Regarding place of composition, there seems to be general agreement that Bacon was in Paris at least during 1242–1248: see Hackett 2015; in any case the ideas from this commentary certainly circulated in Paris, given the influence on Ps.-Henry and perhaps the early Aquinas. For a brief and not very illuminating summary of our topic in Bacon, see Wrobel 1979.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, THE NETHERLANDS, 2022 | DOI:10.1163/9789004501331_021
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC 4.0 license.

"Ps.-Henry of Ghent," not because Henry's authorship has been disproven, but because Grabmann's evidence remains slim and inconclusive.[4]

The time-period represented by these two commentaries, the late 1240s and perhaps early 1250s, is particularly interesting for two reasons. First, it is in March 1255 that a seven-week reading of the *Liber de causis* is first known to be required in the curriculum of the Paris Faculty of Arts. So our two commentaries are representative of a period in which the reading of the *Liber* was driven by a faculty interest that must have eventually been influential in motivating the inclusion of the *Liber* within the official Arts curriculum. In fact, both our commentaries are likely *reportationes* of lectures given at the University of Paris, and if the dating is correct, they represent the two earliest known Latin commentaries on the *Liber de causis*. Second, the 1240s and 1250s witnessed interesting and significant developments in Scholastic treatments of self-knowledge, in which an earlier project of distinguishing two or three types of self-knowledge blossomed into a project of explaining *how* these self-knowing acts occur. So Bacon's and Ps.-Henry's comments on the *Liber*'s prop. XIV(XV) offer a window onto the evolution of these new conceptual frameworks to explain the implications of self-presence for self-knowing, the nature of consciousness and self-consciousness, and the possibility of sense reflexivity.

I will proceed as follows: First, I will lay out the historical-doctrinal context that will help clarify the issues that Bacon and Ps.-Henry raise in connection with the *Liber*'s prop. XIV(XV). The second section presents, in table form, a structural division of Bacon's and Ps.-Henry's comments on prop. XIV(XV) and a doctrinal summary. In the third and fourth sections, I will discuss the doctrinal claims about self-knowledge and *reditio completa* made in each commentary on prop. XIV(XV), one at a time. Finally, I will conclude with some broader reflections on the history of medieval thought on self-knowledge and self-consciousness.

4 Edited in 1974 by Zwaenepoel. The editor (p. 14–15) justifies this date in view of the commentary's evident dependence on Roger Bacon's commentary, and its attribution to Averroes of a view according to which the possible and agent intellect can be considered in two ways, *both* as intelligences existing separately, *and* as powers of individual human souls—an interpretation of Averroes that evaporated by the mid-1250s, after Averroes's monopsychist commitments became evident. The editor observes that Grabmann's attribution to Henry of Ghent rests on "un faible indice indirect," although it cannot be positively ruled out (p. 15). For general discussion of Bacon's and Ps.-Henry's approaches to the *Liber de causis* in their commentaries, and what it meant concretely for them to consider the text as belonging to the Aristotelian tradition, see D'Ancona 1995, which also very briefly summarizes their treatments of prop. XIV(XV).

1 Historical Context: Mid-Thirteenth-Century Debates on Self-Knowledge

With the wave of Arabic-to-Latin translations in the late 12th and early 13th century, Latin reflection on self-knowledge entered a new phase.[5] The 12th-century approach to self-knowledge is reflected in a set of Cistercian treatises on the soul—i.e., William of St.-Thierry's *De natura corporis et anima*, Isaac of Stella's *Epistola de anima*, and the highly influential anonymous *Liber de spiritu et anima*—which urge the practice of self-knowledge, and particularly the knowledge of the soul's nature, as a path to ethical perfection. By lifting up its gaze from the material to the immaterial realm and pondering the immaterial nature of one's own soul, the mind purifies its concepts, so that it can begin thinking in a more fitting way about the purely immaterial God. The newly-translated texts of Avicenna, Aristotle, and Averroes, however, spurred among early 13th-century thinkers a more psychological analysis of self-knowledge as a phenomenon to be explained, a theme for study in its own right.

Without giving a reductive impression of the highly complicated debate that ensued, I want to highlight just two important problems which will help us make sense of Bacon's and Ps.-Henry's comments on prop. XIV(XV): (1) the implications of the soul's self-presence for its self-knowledge; and (2) the explanation of what makes a cognitive act be a *conscious* or *fully attentive* act. Broadly speaking, over the course of the thirteenth century, the debate's center of gravity shifted gradually (if irregularly) from the first, more metaphysically-oriented, concern, to the second, more phenomenologically-oriented, concern. The two issues, however, are closely linked. Indeed, I think that our two mid-thirteenth-century commentaries precisely offer a window onto the process whereby the standard distinctions proposed in answer to the first problem naturally raised questions which led to the formulation of the second problem. In fact, one could perhaps interpret each problem as representing different angles of approach to a fundamental problem about cognition: namely, must cognitive activity always be an act of attending to something? Or does cognitive activity unfold across a spectrum of activities that are unconscious, subconscious, liminally conscious, partially conscious, etc.?

5 Further discussion of the mid-thirteenth-century debate, and development in Thomas Aquinas's thought on the matter can be found in chs. 1–2 of Cory 2014. For a comprehensive overview of varying attitudes throughout the 13th century toward what I call below the Self-Presence Thesis, see Köhler 2000, p. 534–583, with brief summaries of the positions in our two *Liber* commentaries on p. 550–551.

Let us take a closer look, then, at the first issue. Early Scholastic treatments of self-knowledge were especially focused on establishing what we can call the "Self-Presence Thesis":

> Self-Presence Thesis: Intellectual entities or souls are always innately and necessarily self-knowing, regardless of whether the soul is actually thinking about itself or distracted by sensory objects.

The usual argument for the Self-Presence Thesis runs along the following lines: An intellect's ignorance of some entity is remediated when the entity becomes present to that intellect. But I am already present to myself, because I *am* myself! Hence, I cannot be ignorant of myself. But if I am not ignorant of myself, then I know myself. Therefore, I always know myself in some fundamental sense, whether I realize it or not. This self-knowledge is described as knowing oneself *per essentiam suam* or *per praesentiam suam*, because the intellect does not need anything else (e.g., a species or an act or a process of reasoning) to become present to itself: It satisfies *in its very essence* the sufficient condition for its knowing itself, because it *is* itself.

The Self-Presence Thesis's popularity seems to be at least partially attributable to Latin readings of Avicenna's *Liber de anima*, with its vivid image of the "Flying Man," whose soul is permanently self-knowing despite a lack of any other cognitive activity.[6] Avicenna's "Flying Man" easily suggests to readers that the human soul innately knows itself whether it notices itself doing so or not. The Self-Presence Thesis was the centerpiece of treatments of self-knowledge and applied to all intellectual beings, including human souls, especially in the

6 This approach is also, of course, Augustinian, and Augustine is more often cited in support of the Self-Presence Thesis than Avicenna is. Scholastic authors frequently cited Augustine, *De Trinitate* 14.6.9 as a maxim articulating how the mind's permanent essential self-knowing could be distinguished from occasional acts of thinking about oneself (p. 432): *Sed quoniam mentem semper sui meminisse semperque se ipsam intellegere et amare, quamuis non semper se cogitare discretam ab eis quae non sunt quod ipsa est, quaerendum est quonam modo ad cogitationem pertineat intellectus, notitia uero cuiusque rei quae inest menti etiam quando non de ipsa cogitatur ad solam dicatur memoriam pertinere*. The Self-Presence Thesis was also expressed in the anonymous *Liber de spiritu et anima*, c. 6 (Migne, vol. 40, col. 783), which circulated under an attribution to Augustine (see, e.g., the citation in John de la Rochelle, note 7 below). Nonetheless, the Self-Presence Thesis is not widely thematized prior to the translation of Avicenna's *Liber de anima*. I am inclined to think, without being able to prove it definitively, that Avicenna's "Flying Man" made the thesis theoretically significant for his Latin readers, consequently drawing their attention to parallel ideas in Augustine, who then became the main authoritative source for this thesis in the subsequent debates.

1230s, e.g., in William of Auvergne and Jean de la Rochelle.[7] But in the 1240s–1250s the Self-Presence Thesis is beginning to weaken. Its application to human souls was explicitly rejected by Thomas Aquinas in *De veritate* 10.8 (1258–1259), reversing a position he had acquired from Albert and repeated in his *Sentences* commentary.[8] But as we will see, Bacon and Ps.-Henry already anticipate this move: In their comments on the *Liber*'s prop. XIV(XV), they explicitly endorse the Self-Presence Thesis with respect to intelligences, but it is conspicuously absent from their account of human souls (though they do not explicitly *reject* its application to souls either). As it seems, then, Bacon and Ps.-Henry associate the Self-Presence Thesis with the *Liber*'s prop. XII(XIII)'s comments about separate intelligences, and they do not explicitly take prop. XIV(XV) as a statement of the Self-Presence Thesis.

Now for defenders of the Self-Presence Thesis, it was crucial to distinguish between knowing oneself "by one's presence" (a kind of permanent non-conscious cognitive activity) and *thinking about oneself*. Even if the soul's self-

7 See, e.g., Jean de la Rochelle, *Liber de anima* 1.1, p. 51, l. 42–52, l. 47: *Item, Augustinus in libro* De anima et spiritu*: 'Nichil tam nouit mens uel anima quam id quod sibi presto est; nec menti nec anime quicquam magis presto est quam ipsa sibi. Ergo nichil tam nouit quam se: cognoscit enim uiuere se, meminisse se, uelle, cognoscere, scire, iudicare; et hec omnia certissime nouit de se.' Impossibile est igitur quod ignoret se esse*. William of Auvergne, *De anima* 3.12, vol. 2, p. 103: *Declaratum etiam est tibi quod nullus homo permittitur ignorare animam suam, cum tot et tanta ac talia de ipsa cognoscere necesse habeat propter ipsam suae praesentiam veritatis quae nullo modorum ipsam ignorare animam suam pati possunt*.

8 Thomas Aquinas, *Sentences* 1.3.4.5, p. 122: *Dico ergo, quod anima non semper cogitat et discernit de Deo, nec de se, quia sic quilibet sciret naturaliter totam naturam animae suae, ad quod vix magno studio pervenitur: ad talem enim cognitionem non sufficit praesentia rei quolibet modo; sed oportet ut sit ibi in ratione objecti, et exigitur intentio cognoscentis. Sed secundum quod intelligere nihil aliud dicit quam intuitum, qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se et Deum*. Compare *De veritate* 10.8, p. 321, l. 234–322, l. 314: *Sed quantum ad habitualem cognitionem, sic dico, quod anima per essentiam suam se videt, id est, ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius.* […] *Sic ergo patet quod mens nostra cognoscit se ipsam quodam modo per essentiam suam, ut Augustinus dicit*. And ad 4 (p. 325, l. 500–503): [*A*]*nima est sibi ipsi praesens ut intelligibilis, id est ut intelligi possit, non autem ut per se ipsam intelligatur sed ex obiecto suo, ut dictum est*. In other words: Self-presence entails an activity of self-understanding in the *Sentences* text, but only a habit or disposition for self-understanding in the *De veritate* text, as argued in Cory 2014, chs 2 and 5. This is the solution already found in Bonaventure, *Sentences* 1.3.2.2.2, ad 3 (p. 92, where it appears as the second half of ad 2), a work dating to 1250–1252: *Per hoc enim, quod anima sibi praesens est, habet notitiam; per hoc, quod est unum sibi, habet habitum amoris: et ideo, sicut potentiae sunt consubstantiales animae, ut supra visum est, ita et huiusmodi habitus*. Bonaventure, however, like Bacon and Ps.-Henry, does not explicitly reject that presence can be cashed out in terms of an actual self-understanding.

presence is sufficient for a non-conscious self-knowing, it is obviously not sufficient for the soul's *thinking about* or *being aware of* itself.[9] Otherwise I would always be thinking about myself. But in the 1240s–1250s, there is a growing tendency to try to explain *why* there is a difference between these two modes of self-knowing (and even to identify new modes of self-knowing), using Aristotelian concepts such as habit vs. act, or the intellect's becoming intelligible in knowing the intelligible, or the notion of knowing the soul by reasoning from objects to acts to powers to essence.[10]

Thus a new concern arose: how could one account for the difference between acts of thinking about oneself, and the more basic kind of self-knowing that the soul has apart from such acts? This new endeavor drew Latin authors' attention to the conscious aspects of intellectual activity, broaching the second key problem relevant to our inquiry: What are the conditions under which cognitive activity constitutes a *full and explicit, attentive awareness* of something? Various answers were developed,[11] one of which can be formulated as the Higher-Order Thesis:

> Higher-Order Thesis: In order for me to be aware of *x*, I must not only have an act of understanding *x* (a "simple," "direct," or "first-order" act), but also have an act of *understanding my understanding of x* (in a "complex," "reflex," or "second-order" act).[12]

The Higher-Order Thesis proposes an account of why certain cognitive acts are conscious and others are not. It was advanced by Henry of Ghent in the 1270s–1280s, and was more famously defended by Scotus and Ockham (with Chatton as a strenuous opponent) in the 14th century.[13] So it is interesting to see that

---

9 The distinction was suggested by Augustine; see note 6 above.

10 See e.g., Albertus Magnus, *De homine* (p. 446–447 and p. 551–553), composed 1241–1242, and *Commentary on the Sentences* I.3.H.29, composed 1243–1249; Bonaventure, *Commentary on the Sentences* I.3.2.2.1–2 and III.27, dub. 3 (written 1250–1252 and revised 1254–1257); Aquinas, *Commentary on the Sentences* I.3.4.5 (composed c. 1252–1256) and *De veritate* 10.8 (from 1257–1258).

11 See, e.g., the distinction between implicit and explicit self-awareness in Albert and Aquinas (which coexists alongside the Self-Presence Thesis in Albert, but replaces the Self-Presence Thesis in Aquinas); see Cory 2014, chs. 1 and 6.

12 I am not convinced that the contemporary understanding of higher-order theories of consciousness maps perfectly onto medieval higher-order theories; however, the term serves well enough to indicate the kind of theory that is at hand.

13 On higher-order theories in later Scholasticism, see the introduction by Perler, Schierbaum 2014; Brower-Toland 2012; and Cross 2014, p. 52–57.

this Higher-Order Thesis is already proposed sometime between 1245–1255 in Ps.-Henry's *Liber* commentary. In treating Ps.-Henry, I will discuss the Higher-Order Thesis in more detail.

2 Bacon and Ps.-Henry on the *Liber*'s Prop. 15, Schematized

With this historical-doctrinal context in hand, let us now turn to the individual theories of self-knowledge and *reditio completa* offered by both *Liber* commentaries. And in this regard, it is perhaps worth noting that there seem to have been in circulation in medieval Paris two variants of the *Liber*'s prop. XIV(XV), which could be taken to have different implications for the Self-Presence Thesis.

> Prop. XIV(XV), v_1: Every knower that knows its essence returns to its essence with a complete return (*Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa*).
>
> Prop. XIV(XV), v_2: Every knower knows its essence and therefore returns to its essence with a complete return (*Omnis sciens scit essentiam suam, ergo est rediens ad essentiam suam reditione completa*).[14]

v_1, which seems to have been more widespread, leaves open the possibility that not all knowers know their essence. But v_2 definitely closes off that possibility, and hence could easily serve as an articulation of the Self-Presence Thesis: the claim that *every knower knows its essence* could easily be taken to endorse a vision of self-knowing as *necessary and essential* to intellectual entities.

The text discussed in Ps.-Henry's commentary is clearly a version of v_1: "Everything knowing its essence returns to its essence (…)" (*Omnis sciens essentiam suam est rediens*).[15] But it is not so clear which variant Bacon has in mind.

---

14 See text in note 17 below. v_2, which is preserved in ms. Toledo, Biblioteca de la Catedral 97-1 among others, is less common. It is clearly the version that Aquinas followed in his *Super Librum de causis*, prop. XIV(XV), though not in his earlier quotations of the *Liber*'s prop. XIV(XV). For discussion, see Cory 2017, p. 206–212.

15 It is worth noting though that Ps.-Henry holds that prop. XIV(XV) completes prop. XII(XIII)'s treatment of the self-knowledge by presence of intelligences. In other words, *Omnis intelligentia intelligit essentiam suam* has already been given the sense of the Self-Presence Thesis in commenting on prop. XII(XIII), and the *sciens* of prop. XIV(XV) is assumed to be an intelligence. So against that background, v_1 has much the same force as v_2 on its own would have had.

On the one hand, he formulates the first of his questions on the text as follows: "Whether everything that is knowing knows its essence"—a question that seems to arise more naturally given v_2 than v_1. On the other hand, the conclusion that Bacon draws seems to accord more with the spirit of v_1: As we shall see, he thinks that the embodied soul's self-presence entails that it *can* know its essence, but he does not state whether it therefore *does* know its essence.[16] In any case, as mentioned above, both commentators accept the Self-Presence Thesis explicitly with respect to higher intelligences, but do not explicitly apply it to human souls.

Table 1 below provides a general overview of the structure of both commentaries' treatment of prop. XIV(XV). From the table, it is clear that there is certainly too much material here to be explored in just one take. So we will organize our quick tour through the texts in terms of just three interpretive puzzles with which the commentators grappled, arising from the *lemma* of prop. XIV(XV), namely: (i) Who or what is the *sciens*? (ii) How does the *sciens* know its own essence? (iii) What is a *reditio*, and when is it *completa*? Along the way we will see that a fourth puzzle concerning reflexivity is habitually raised in connection with the *lemma* of prop. XIV(XV): (iv) Do the senses return to themselves?

TABLE 1

I. TEXT OF THE *LIBER DE CAUSIS*, PROP. XIV(XV) (in the medieval Latin version)
[Lemma v_1] Every knower that knows its essence returns to his essence with a complete return. [Comment] The reason is that knowledge is nothing more than an intelligible action; therefore when a knower knows his essence, he then returns through his intelligible operation to its essence. And this is so only because the knower and the known are one thing, because the knowledge of one knowing his essence is from himself and toward himself: it is from himself, because he is a knower, and toward himself because he is the known. The reason is that, because knowledge is the knowledge of a knower, and the knower knows his essence, his operation is returning to his essence once again. And by 'the return of a substance to its essence' I do not mean anything other than that it is standing fixed by itself, not lacking in its fixity and its essence any other thing to strengthen it, because it is a simple substance, sufficient by itself.[17]

16 See text in note 22 below. Moreover, the path that the soul must take in order to know its essence, for Bacon, seems to have nothing to do with self-presence.

17 *Liber de causis*, prop. XIV(XV), p. 79–80: *Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa* [alternate reading, v_2: *Omnis sciens scit essentiam suam, ergo est rediens ad essentiam suam reditione completa.*]. *Quod est quia scientia non est nisi actio intellectibilis. Cum ergo scit sciens suam essentiam, tunc redit per operationem suam intellectibilem ad essentiam suam. Et hoc non est ita nisi quoniam sciens et scitum sunt res una, quoniam scientia scientis essentiam suam est ex eo et ad eum: est ex eo quia est sciens, et ad eum quia est scitum. Quod est quia propterea quod scientia est scientia scientis,*

(*cont.*)

II. THE COMMENTARIES: STRUCTURE AND SCOPE	**Roger Bacon, *Questiones supra Librum de causis*, c. 1245**	**Ps.-Henry of Ghent, *Quaestiones in Librum de causis*, c. 1245–1255**
List of questions on prop. XIV(XV)	Q1. "Whether every knower (*omnis sciens*) knows its own essence"—Yes. Q2. "Whether every cognizer (*omnis cognoscens*), cognizes its own essence"—No; senses are excluded due to their reliance on corporeal organs. Q3. "Whether every knower returns to its own essence?"—No to a return *qua* substance; Yes to a return *qua* knowable. Q4. "Whether every knower, returning to its own essence, returns to it with a complete return?"—Yes.	Q1. "Whether every knower (*omnis sciens*) of its own essence is returning to its essence"—Yes, cognitively but not substantially. Q2. "Whether this is a returning by a complete return"—Yes. Q3. "Whether the knower of its own essence can return upon its own act, namely, whether it knows that it knows its essence"—Yes. Q4. "Whether the knower of its own essence needs any other thing in its fixity"—No, neither substantially nor cognitively.
Subject matter of prop. XIV(XV)	The intellective soul in an embodied state (with prop. XIII(XIV), forms a unit on the soul's cognition)	Intelligences existing separately from matter (discusses reflexive self-knowledge / second act, completing the discussion of self-knowledge begun with prop. XII(XIII)'s treatment of self-knowledge *per praesentiam* / first act)
III. DOCTRINE CONCERNING SELF-KNOWLEDGE AND REFLEXIVITY		
Types of self-knowledge	(B1) *In ratione cause:* By reasoning from sensible effects to existence of the soul as cause; (B2) *In ratione essentie*: A simple direct gaze at the soul's essence. (B1) presupposes (B2). At no point does Bacon explicitly attribute to the soul a self-knowledge *per praesentiam suam*	(Ps-H1) *Per praesentiam suam*: *Intelligere suam essentiam*; simple cognition; = first act; (Ps-H2) *Per reflexionem ab actu ad essentiam*: Reflexive self-knowing, *intelligere se intelligere suam essentiam*; composite cognition; = second act (Ps-H1) presupposes (Ps-H2). Another type of reflexive self-knowledge, reasoning to

et sciens scit essentiam suam, est eius operatio rediens ad essentiam suam; ergo substantia eius est rediens ad essentiam ipsius iterum. Et non significo per reditionem substantiae ad essentiam suam, nisi quia est stans, fixa per se, non indigens in sui fixione et sui essentia re alia rigente [alternate: *erigente*] *ipsam, quoniam est substantia simplex, sufficiens per seipsam*. Note that Pattin's text is not a critical edition; some corrections by Richard Taylor have been printed in Fidora, Niederberger 2001, p. 34–148.

(*cont.*)

III. DOCTRINE CONCERNING SELF-KNOWLEDGE AND REFLEXIVITY		
		one's essence from one's object as from effect to cause, is mentioned but dismissed as irrelevant.
Self-Presence Thesis	Yes for intelligences (prop. XII(XIII)); self-presence of intellective souls implies merely that they are *able to* know themselves (prop. XII(XV))	Yes for intelligences (prop. XII(XIII))
What is implied by the term 'reditio'?	Distance, absence, having what one did not have before.	Distance, absence; *circulatio* = moving through all the midpoints between termini on the way back
Is knowing one's own essence a reditio?	Return to one's essence "according to substance" (no); return to one's essence qua knowable (yes)	Distinction 1: return to one's essence "according to substance" (no); return to one's essence qua knowable (yes)
	(B1) and (B2) are both *reditiones ad essentiam suam*	Distinction 2: moving through midpoints by reasoning (no); moving through midpoints all at once in one act (yes)
		(Ps-H2) is a *reditio ad essentiam suam*; (Ps-H1) is not
What is completa about the reditio completa?	Numerical identity of knower and known. Both (B1) and (B2) are *reditiones completae*	All cognition is complete just in case the cognition itself is included in what is cognized.
		(Ps-H1) is an incomplete cognition; (Ps-H2) is a complete cognition.
Can senses have a reditio completa?	No.	Yes, of Ps-H2-type, though only *supra seipsam* is mentioned, not *supra essentiam suam*

3 Roger Bacon: An attenuated Self-Knowledge for Embodied Souls

3.1 *Two Kinds of Self-Knowledge*

Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa. One of the challenges facing readers of the *Liber*'s prop. XIV(XV) was to decide who or what the *sciens* is. The context did not provide much help. Prop. XII(XIII), on the self-knowledge of intelligences (*Omnis intelligentia intelligit essentiam suam*) is the last in series of 7 propositions concerning "intelligences," i.e., intellects existing separately from matter. Prop. XIII(XIV) (*In omni anima res sensibiles sunt per hoc quod sunt exemplum ei, et res intelligibiles in ea sunt, quia scit eas*) turns to souls, addressing how souls know sensible and intelligible things.

Consequently, readers had to decide among a few options: (a) Do prop. XIII(XIV) and prop. XIV(XV) form a unified treatment of the soul's knowledge, first of things other than itself, and then of itself? And if so, does 'soul' refer to all souls, or to human souls only, or to the noble souls of the heavenly spheres only? Alternatively, (b), is prop. XIV(XV) supposed to be read together with prop. XII(XIII), as two parts of a single account of the self-knowledge of intelligences? Or (c) does prop. XIV(XV) address self-knowledge among "all knowers" in general, hence completing prop. XII(XIII)'s account of intelligences, while elucidating also the self-knowledge of souls?

Bacon seems to adopt option (a), focusing on the intellective soul in his comments on prop. XIV(XV),[18] and more specifically on the embodied intellective

18 The text is on first view unclear. On the one hand, Bacon's examples of the *sciens* in *Questiones supra Librum de causis* 15, qq. 1–3 are always the intellective soul, and his solutions to the questions always reference the soul. On the other hand, the second argument of *Questiones supra Librum de causis* 15, q. 1 claims that the First Cause cannot know itself, in order to identify a counterexample to prop. XIV(XV)'s claim that *omnis sciens scit essentiam suam*; and the argument *sed contra* in *Questiones supra Librum de causis* 15, q. 4 mentions "soul or intelligence" (*Reditio completa est que fit ab eodem in idem numero; set anima vel intelligentia in cognoscendo se reddit super seipsam eandem numero*). But the overall development of the solutions from qq. 1–4 seems to weigh in favor of option (a). For instance, Bacon attributes to the *sciens* of prop. XIV(XV) a different kind of self-knowledge that could only be had by embodied intellectual entities (as I go on to show above). And although Bacon briefly responds to the argument that the First Cause cannot know its essence, nothing about *Questiones supra Librum de causis* suggests that his comments are intended to apply to it. We could conclude, then, that intelligences are included in the argument *sed contra* of *Questiones supra Librum de causis* 15, q. 4, not because souls and intelligences know themselves in the same way, but because Bacon is here defining *what self-knowledge essentially is*, i.e., a knowledge in which the origin and terminus, knower and known, are numerically one. In other words, both souls' self-knowing and intelligences' self-knowing

soul or *anima coniuncta*.[19] The proposition thus treats *our* self-knowledge in the present state, which contrasts interestingly with the kind of self-knowledge assigned to intelligences. Commenting on prop. XII(XIII), Bacon had endorsed the Self-Presence Thesis with respect to intelligences. His reasoning is that the union of knower and known is sufficient for an act of knowing, and this union is secured inasmuch as *the intelligence already is itself*:

> The act of understanding requires the following: one who understands, that which is understood, and the union of them. But the union of them can be had in two ways: either substantially or by a species. And the first kind of union is truer. Therefore because the union by a species suffices for the act of understanding, all the more does the substantial union suffice, because it is truer. And so ⟨the intelligence⟩ will cognize its essence by its presence. Which is to be conceded. For since its essence is presence to itself and within ⟨itself⟩, a species of itself would be superfluous for an act of cognizing its essence.[20]

In other words, an intelligence does not need any mechanism such as a species or likeness to unite it with itself, but rather "it cognizes its essence by its own presence."

When we turn to Bacon's comments on prop. XIV(XV), however, we find a more cautiously-formulated picture of the self-knowledge of the embodied intellective soul.[21] In *Questiones supra Librum de causis* 15, q. 1 (on whether the soul knows its own essence), Bacon presents what seems at first glance to be

---

meet the criterion for a "complete return," although they do not have the same kind of self-knowing. Notice, however, that the First Cause is not said to return to its essence.

19 See the distinction in *Questiones supra Librum de causis* 13, q. 1, p. 70, l. 8–13: *Ad objectum dicendum, quod duplex est intellectus; scilicet conjunctus corpori, ut intellectus hominis in hac vita* […] *alius est intellectus liberatus a corpore, ut intellectus intelligentie vel anime separate*. Also see *Questiones supra Librum de causis* 15, q. 1, discussing how the intellect's second kind of self-knowledge (see note 24 below) is very weak "in this life"—a phrase always referring to human beings before death.

20 Roger Bacon, *Questiones supra Librum de causis* 13, q. 2, p. 71, l. 4–13: *Set contra: ad actum intelligendi requiruntur ista, scilicet intelligens et intellectum et horum unio; set horum unio dupliciter potest esse; aut secundum substantiam, aut secundum speciem; et prima unio verior est, ergo cum unio secundum speciem sufficiat ad actum intelligendi, multo fortius unio secundum substantiam cum sit verior, et ita cognoscet suam essentiam per presentiam. Quod concedendum est, unde cum sua essentia sit sibi presens et intra superflueret sua species quoad actum cognoscendi suam essentiam*.

21 Hence I do not think that the suggestion in D'Ancona 1995, that Bacon treats intelligences and intellective souls in the same way, can be maintained.

the same argument for the Self-Presence Thesis that he had used to justify the self-knowledge of intelligences in commenting on prop. XII(XIII). But the conclusion is not quite the same:

> Science is perfected by the union of the knowable with the one knowing, and sometimes this happens by ⟨the latter's⟩ union to a species of this knowable. But a union according to essence is truer than a union according to species. Therefore the soul will cognize and know (*cognoscet et sciet*) that which is united to it according to essence better than ⟨what is united to it⟩ according to species. But to each one knowing, his own essence is united. Therefore every one that is knowing can cognize or know his own essence—which is to be conceded.[22]

The difference is slight, but significant: From the argument which in *Questiones supra Librum de causis* 13, q. 2, had produced the conclusion that intelligences *do* know their own essence "by their presence," Bacon draws here in *Questiones supra Librum de causis* 15, q. 1, the weaker conclusion that souls *can* know their own essence. A similar argument, again with this weaker conclusion, is drawn in *Questiones supra Librum de causis* 15, q. 2: "The intellective soul is intelligible and so is its essence. So, because the intellective soul is born to cognize intelligibles, therefore because it is a power of understanding, it *can* understand itself."[23]

But does the insertion of this word, "can" (*potest, poterit*), indicate any meaningful theoretical difference between an embodied soul's self-knowledge, and an angelic intelligence's self-knowledge? On its own, perhaps not. But on closer scrutiny, a number of clues emerge, all pointing toward a distinction between the self-knowledge of embodied souls, and that of intelligences. Significantly, throughout *Questiones supra Librum de causis* 15, Bacon never attributes to the soul a self-knowledge "by its presence." Instead, he ascribes to us two kinds of self-knowledge, and repeatedly emphasizes the importance of the senses for both. In one kind [= B1], the soul knows itself *as a cause from its sensible effects*. The other kind [= B2] is "very weak in this life": namely, the soul knows itself *as an essence*:

---

22 Roger Bacon, *Questiones supra Librum de causis* 15, q. 1, p. 79, l. 22–30: *Contra: scientia perficitur per unionem scilibis cum sciente, et hoc aliquando secundum unionem speciei ipsius scibilis; set verior est unio secundum essentiam quam secundum speciem, ergo magis cognoscet et sciet anima illud quod est ei unitum secundum essentiam quam secundum speciem; set unicuique scienti unita est sua essentia, ergo omnis sciens potest suam essentiam cognoscere vel scire. Quod concedendum est.*

23 See Roger Bacon, *Questiones supra Librum de causis* 15, q. 2, in note 38 below.

> The soul can be considered in two ways, namely [B2] according to its essence and substance, and in this way it does not fall into sense; or [B1] according to its effects, and in this way it does fall into sense, and cognizes itself as a cause, from its effects. And when [the soul's] effects are cognized by their species, its intellect is fortified and strengthened in order to cognize itself first in as a cause, and consequently as an essence. For perhaps it may cognize itself first in the manner of the cause by the way of admiration, through its effects. But this will not suffice for its cognizing its own essence; rather, [for doing the latter] the intellect must be strengthened by cognizing the soul in the manner of a cause, in order to cognize itself as an essence, or in order to know its essence (*ad sciendam suam essentiam*). And this cognition is very weak in this life.[24]

The distinction between [B1] and [B2] is developed only briefly, and it is not immediately clear what its significance may be. But other passages provide some helpful interpretive clues.

For instance, immediately prior, in *Questiones supra Librum de causis* 14, q. 3, Bacon makes what seems to be a parallel distinction between two ways in which the soul knows "spiritual substances," i.e., intelligences. First, it knows them through their effects, as the causes of the motions of the heavens. Second, it knows them "insofar as they are substances standing by themselves," i.e., self-subsisting immaterial substances. The first way is typical for humans in this life, whereas the second is "very weak, and as it were not included among the cognitions of the human soul, wherefore it is barely perceived on account of the certitude of something else."[25] The first is acquired through the senses; while

---

24 Roger Bacon, *Questiones supra Librum de causis* 15, q. 1, p. 79, l. 32–80, l. 8: [*A*]*nima potest considerari dupliciter; scilicet secundum sui essentiam et substantiam, et sic non cadit in sensu; vel secundum suos effectus, et sic cadit in sensu et cognoscitur in ratione cause a seipsa per suos effectus; cognitis suis effectibus per species suas fortificatur et vigoratur suus intellectus ad cognoscendum seipsam primo in ratione cause, et per consequens in ratione essentie; quia forte cognosceret seipsam primo in ratione cause via admirationis per effectus, set non sufficit ad hoc quod suam essentiam cognoscat, set oportet quod ulterius vigoretur intellectus cognoscens eam in ratione cause, ad cognoscendum eam in ratione essentie sive ad sciendum suam essentiam, et hec cognitio est valde debilis in hac vita.*

25 Roger Bacon, *Questiones supra Librum de causis* 14, q. 3, p. 78, l. 17–28: *Set dupliciter possunt ab anima humana cognosci; scilicet vel in quantum sunt cause istorum inferiorum sensibilium et motus celi vel aliorum effectuum, et sic dico quod habent cognosci per suos effectus ab anima; vel in quantum sunt substantie per se stantes, et sic habent cognosci per species immissas quas imprimunt in animas nostras; sic loquitur Avicenna. Set prima cognitio est humana famose dicta et est certissima cognitio anime humane in hac vita, secunda vero est debilis valde et quasi non connumerata inter cognitiones anime humane, unde vix percipitur*

the second is had by species impressed by immaterial intelligences directly on the human soul. Crucially, the language for both distinctions is quite similar: e.g., knowing *x* as a cause vs. as a substance; and knowing *x* through the senses vs. "very weakly" in some other way. In both cases Bacon stresses that the context is "this life"—i.e., he is describing the knowledge of the *anima coniuncta*.

All this is curiously reminiscent of Bacon's broader view that in this life, we have *both* innate species and abstracted acquired species of bodily things.[26] In his *Physics* commentary, he explains that intellective souls, like intelligences, are full of all forms at the beginning (in other words, they originate with a complete set of innate species, like angels). But due to the "weight" of the body,[27] and "distance from the first cause," those innate species are in it so confusedly that the human possible intellect "scientifically knows (*scivit*) nothing at all, but is rather a *tabula rasa*."[28] Thus it still needs to acquire knowledge through the senses. As he explains in *Questiones supra Librum de causis* 14, q. 2, species abstracted from sense experience "are not superfluous in this life," because they provide a different kind of cognition: "In the human being there is a twofold cognition; a certain and determinate cognition that comes to be from acquired species; and another that precedes it, which is vague and confused, and this occurs by innate species and is the first human cognition."[29]

---

propter certitudinem alterius, et tamen fit, secundum Avicennam, et de hac dicitur primo Methaphysice *quod intellectus noster se habet ad manifesta nature sicut oculus noctue ad lucem solis* [= Aristotle, *Metaphysics* 2.1], *et hec est considerationis* Methaphysice *et hic proprie habet determinari, alia autem cognitio in libro* de Anima*, quia intellectus naturalis ad eam aspirare non potest, unde due prime procedunt de hac debili cognitione*. For the discussion of impressed knowledge, Bacon relies on Avicenna's *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, III.8 (vol. 1, p. 160–163), where Avicenna argues that we do not become essentially one with separate intelligences in knowing them; rather, we receive "impressions" from them. I am indebted to Olga Lizzini for locating this source.

26 I owe this connection to Rega Wood.

27 Roger Bacon, *Questiones supra Physicorum* 1, q. 15, p. 11, l. 35–12, l. 2: *Unde licet de se omnia cognoscat in sua creatione, tamen obnubilatur in sui unione cum corpore.*

28 Roger Bacon, *Questiones supra Physicorum* 1, q. 12, p. 9, l. 2–7: *Set in sua unione non omnia novit, immo habet cognitionem confusam et nihil penitus scivit possibilis, immo sicut tabula rasa, et hoc est propter elongationem ipsius a prima causa, set postea acquiritur in ipsa cognitio confusa* [TC: From context one might have expected rather *distincta*, but perhaps the point is that one only becomes aware of this *cognitio confusa* later, as in *Questiones supra Librum de causis* 14, q. 3, cited in note 25 above].

29 Roger Bacon, *Questiones supra Librum de causis* 14, q. 2, p. 75, l. 22–27: *Vel etiam dicendum, quod in hac vita non superfluunt, quia in homine duplex est cognitio; quedam certa et determinata, et illa fit per species acquisitas; alia que hanc precedit que est confusa et vaga, et hec fit per species innatas, et hec est prima cognitio hominis.*

Now, finally, a pattern begins to emerge, which can help illuminate Bacon's distinction between the [B1] and [B2] types of self-knowledge from *Questiones supra Librum de causis* 15, q. 1. Whatever angelic intelligences have cognitively, intellectual souls *also* have, but in a different (confused) way while embodied. This is true of their innate or impressed species, as well as of their own self-presence. In all cases, the soul cannot benefit cognitively from what it has and must resort to discursive reasoning from sensible effects: The soul grasps material essences from their sensible properties, intelligences by their sensible effects, and itself also by its sensible effects.

I would suggest that the distinction in play here is between a properly *intellective* or *intuitive* mode of cognition (a direct experiential grasp of substances as they are in themselves), vs. a *discursive* mode of cognition (reasoning from effect to cause, tied to a dependence on sensation). The difference, perhaps, is akin to that between seeing a wolverine vs. knowing it indirectly as "whatever is leaving these footprints," or between seeing the Divine Essence in the beatific vision vs. reasoning to God's existence.

Now we can begin to see the significance of the distinction between [B1] and [B2] types of self-knowledge. [B1] is an indirect, discursive self-knowledge: The soul reasons from its sensible effects to the conclusion *that there is such a thing as a soul*, just as one reasons that God exists from his sensible effects. This type of self-knowledge thus depends on sensation—presumably, our external sensations of our own living bodies.[30]

In contrast, [B2] is a direct experiential self-intuition, in which the soul apprehends its own essence. Tentatively, I would suggest that [B2] is the embodied soul's version of the self-knowledge that an intelligence has *per praesentiam suam*. Interestingly, however, Bacon does not say that the soul has [B2] *per praesentiam suam*, nor does he say that [B2] precedes [B1]. Instead, he makes [B2] somehow dependent on our intellect's being "strengthened" by acquiring [B1], i.e., somehow dependent on our reasoning from sense-experience! But it is worth noting that the same inverted order occurs in the parallel discussion of how intellective souls know intelligences. In *Questiones supra Librum de causis* 14, q. 3, quoted above, he calls our cognition of intelligences as substances

30 To the list of Aristotelian themes that D'Ancona (1995, p. 224–227) identifies in Bacon's and Ps.-Henry's commentaries, one might thus add (a) the principle that all knowledge comes through the senses, as well as (b) the program that Aristotle lays out (*De anima* 415a15–22) for discovering the nature of the soul: i.e., reasoning from objects to acts to powers to the nature (more clearly referenced in Ps.-Henry; here in Bacon perhaps a version of this program underlies the idea that the soul grasps itself from its sensible effects).

"very weak, and as it were not included among the cognitions of the human soul, wherefore it is barely perceived *on account of the certitude of something else* [emphasis added]."[31]

What Bacon seems to be saying is that although in an embodied state, the human soul has the apparatus for living the intuitive, intellective life of an intelligence (innate or impressed species, self-presence), this mode of cognition is inchoate and unusable within the framework of our ordinary embodied conscious life, requiring discursive reasoning in order to raise it to the level of a cognition, properly speaking (i.e., *make it distinct*). Applied to self-knowledge, the lesson would be that the soul's self-presence does not imply anything that rises to the level of a cognition, properly speaking. Once the soul has been strengthened by recognizing its own existence through reasoning as in [B1], however, it *can* acquire (very weakly), the kind of direct self-intuition that intelligences have *per praesentiam suam*, which is what [B2] is.

If this way of distinguishing [B1] and [B2] is correct, then we can make the following observations about the historical significance of Bacon's treatment of self-knowledge in *Questiones supra Librum de causis* XIV(XV).

First, the text is striking for its reticence to endorse the Self-Presence Thesis for intellective souls. In this respect the treatment of the *Questiones supra Librum de causis* of the extent and scope of our embodied self-knowledge is more restrained, in comparison, e.g., with William of Auvergne just a decade earlier.[32]

Second, Bacon's account of human self-knowledge corresponds in certain respects to a late-thirteenth-century caricature of Aquinas that Putallaz has identified in some of Aquinas's Franciscan critics. According to those critics, Aquinas holds that the human intellect knows itself only by reasoning from sensory experience—a view that they claimed amounted to rejecting the possibility of experiential self-awareness for human beings.[33] In light of Bacon's procedure here, this misreading of Aquinas is now easier to understand: Something like this view *had* actually circulated in Paris, in Bacon's insistence on

31 Crowley 1950, p. 170–176, suggests that Bacon reluctantly allows for a kind of quasi-mystical moment in which the soul is able to grasp incorporeal things directly rather than through abstraction, once it has been strengthened by abstraction; Crowley suggests comparisons to some remarks about contemplation of pure forms in Adam of Buckfield, as well as the notion of *intellectus adeptus* in Al-Farabi.

32 See §1 above.

33 For discussion, see Putallaz 1991a, p. 131, n. 50. I should note, however, that it is not always clear whether the Franciscan critics in question are worried about reasoning or simply an order of attention (see, e.g., the texts of Matthew of Aquasparta cited by Putallaz 1991b, p. 34–36). Against attributing this view to Aquinas, see Cory 2014, chs. 3–4.

effect-to-cause reasoning as indispensable for human self-knowledge. And it bore superficial resemblances to Aquinas's, e.g., in its insistence on the priority of sensation in intellectual understanding, and inasmuch as Aquinas also describes a process of reasoning to *a definition of the soul's essence* in somewhat similar language.

3.2 *The Significance of the* reditio completa

Having shown two ways in which we can know our intellective soul and its essence, Bacon goes on in qq. 3–4 to justify calling the soul's knowledge of its own essence "a complete return to its own essence." The goal here is clearly to defend the language of *reditio completa* against Avicenna's objection in the *Liber de anima* V.7, that "nothing returns to its essence; for nothing is absent from its own essence."[34] In fact, the first two arguments of q. 3 precisely echo Avicenna's objection, denying that self-knowledge can be construed a "return" since the language of "returning" implies a process of achieving union *after* an initial "distance" or "absence." (Analogously, the prodigal son can only be reasonably be said to "return to" his father if he has been "absent from" his father.)

In response, Bacon explains that one must distinguish between returning to one's essence substantially vs. cognitively. He agrees that I cannot depart from or be absent from my own essence *according to substance* (*secundum substantiam*), since this would imply a contradiction, namely, that I am not what I actually am. Nevertheless, one could be metaphorically "distant" or "absent" from oneself "as knowable" (*in ratione scibilis*), in the sense of first being ignorant of, then later knowing one's own essence.[35] Intriguingly, the claim made

34 Avicenna, *Liber de anima* V.7, p. 168, l. 41–169, l. 46: *Impossibile est etiam illud quod dicitur quod aliquid redeat ad suam essentiam; nihil enim absentatur ab essentia sua, sed fortassis dicitur eo quod aliquando absentetur ab actionibus quae sunt propriae ipsius, et quae perficiuntur ab ipsa sola: unde hoc non dicitur large nisi quia actiones non sunt ullo modo. Sed eius essentia quomodo non esset in seipsa? Sed certe de eius actionibus non deberet dici quod absententur ab illa: absens enim est in se, sed non est apud aliquid; hae autem actiones non sunt ullo modo nisi ea hora qua dat eis esse; non sunt ergo absentes ab ea. Essentia autem alicuius non absentatur ab eo nec redit ad illud.* Could Avicenna have the *Liber*'s prop. XIV(XV) in mind? It is not impossible, but the textual evidence here is insufficient to prove such a thesis, since Avicenna also has access to the *Theology of Aristotle*, in which a reference to "returning to one's essence" also appears. On the question of whether Avicenna read the *Liber de causis*, see Olga Lizzini's chapter in this volume.

35 Roger Bacon, *Questiones supra Librum de causis* 15, q. 3, p. 81, l. 28–33: *Ad objectum primo dicendum, quod essentia dupliciter habet considerari; secundum se scilicet et absolute, et sic non distat ab eo cujus est essentia; vel in ratione scibilis, et sic bene potest distare ab eo cujus est essentia, et ita ad eam potest fieri reditio ab eo cujus est, non obstante unione secundum rem et substantiam.*

here—that it is possible to *be united to my own essence ontologically* without *knowing my own essence*—would seem to undermine the necessary link that Bacon establishes between self-presence and self-knowing in arguing for the Self-Presence Thesis in prop. XII(XIII). But he does not tell us anything here that would resolve the apparent contradiction. (Presumably the answer would lie in his broader view of embodiment as obscuring our innate knowledge, as discussed above.)

In any case, the *reditio ad essentiam suam*, for Bacon, is simply the soul's intellectual grasp of its own essence. Moreover, he adds in responding to q. 4, a return is "complete" (*reditio completa*) if the point "from which" and the point "to which" one returns are numerically identical (*ab eodem in idem numero*). In other words, there is a "complete return to one's essence" if and only if the knower successfully cognizes *its very own numerically same essence*. Bacon thus sees the *Liber*'s *reditio completa* as consisting in a fully reflexive grasp of oneself such that one numerically single soul is at once knower and known. The numerical identity of knower and known, however, does not imply "completeness" in the sense of total self-comprehension. Indeed, Bacon appears to grant the claim made in *Questiones supra Librum de causis* 15, q. 4, arg. 1, that the embodied soul's self-knowledge, dependent as it is upon sensation, can never be "complete" in the sense of being perfectly comprehensive. "To the objection it must be said that there is a *fallacia accidentis*. For it is sufficient for a complete return, that from the same, it becomes [cognitively] the same in number. Whereas it is accidental to the complete return whether or not the cognition there is complete."[36]

3.3 *The Problem of Sensation*

Before leaving Bacon, we should notice a curious feature of his treatment: namely, his broadening of the discussion to investigate the ability of the senses to return to their essence (the *Liber*'s prop. XIV(XV) never mentions the senses). In *Questiones supra Librum de causis* 15, q. 2, Bacon asks, evidently with the senses in mind, whether "everything that is cognizing cognizes its own essence" (here substituting the broader term *cognoscens* for *sciens*, which would be restricted to intellectual cognizers). The question is of considerable interest: Since sensation, unlike intellection, has a physical component, are the senses

36 Roger Bacon, *Questiones supra Librum de causis* 15, q. 4, p. 82, l. 12–16: *Ad objectum dicendum, quod ibi est fallacia accidentis quoniam ad reditionem completam sufficit quod fiat ab eodem idem numero; quod autem sit ibi cognitio completa, hoc accidit ipsi reditioni complete, et ita est ibi fallacia accidentis.*

capable of the kind of full reflexivity in which cognizer is numerically identical with the cognized? Is the sensitive soul properly a *self*-knower?

Bacon's treatment of q. 2, however, is disappointingly brief and even routine. The opening arguments, which he will reject, take the same approach that he had previously used to establish that intelligences always know themselves, and that intellective souls can know themselves: namely, what is present to the soul in its being is better known than what is extrinsic to the soul.[37] Bacon responds that the sensitive soul cannot cognize its essence, because cognition requires not only the presence, but also the proportionality, of the object to the cognizer. Thus since the proper object of a sense-power is the sensible, "the essence of [the sense-power] itself is not sensible."[38] The argument does not turn, as one might at first suppose, on the sense-power's inability to grasp *essences*, but rather on its inability to grasp what is *non-sensible* (i.e., non-physical). This becomes clear from the argument *sed contra*, which denies that the sense-power can grasp *itself*, i.e., a particular: "No power bound to an organ can return upon its essence, but the sensitive power is just such [a power], which is why it cannot cognize itself." Interestingly, this argument seems to locate the obstacle to sensory reflexivity in the sense as *cognizer* ("the power bound to an organ") rather than in the sense's lack of sensible qualities as *object* of sense. Since Bacon merely concedes the argument without comment, however, none of these issues can be explored.

In any case, the message is clear: The *reditio ad suam essentiam* is restricted to intellectual entities. Indeed, it seems that by introducing a question about sense reflexivity in q. 2, Bacon merely intends to justify the limited scope of the *Liber*'s prop. XIV(XV), which addresses intellectual entities (*sciens*).

37 For instance, the second argument of Roger Bacon, *Questiones supra Librum de causis* 15, q. 2, p. 80, l. 23–26 runs as follows: *Anima sensitiva magis est sibi-ipsi unita quam rebus sensibilibus extra; set illarum sibi acquirit cognitionem, ergo multo magis sue essentie cognitionem habebit.*

38 Roger Bacon, *Questiones supra Librum de causis* 15, q. 2, p. 80, l. 33–81, l. 4: *Ad objectum dicendum, quod presentia et indistantia non sufficit ad cognitionem, set oportet quod sit virtus talis que possit in tale objectum cognoscendum, scilicet in seipsam in ratione objecti, quod non est in proposito, quoniam virtus anime sensitive limitata est et coartata est ad cognoscendum sensibilia solum, ejus autem essentia non est sensibilis, et ideo suam essentiam cognoscere non potest. Set anima intellectiva est intelligibilis et similiter ejus essentia; quoniam anima intellectiva nata est cognoscere intelligibilia, ideo cum sit virtus intelligens poterit seipsam intelligere.* It is odd that Bacon does not mention this additional condition in his discussion of the intellective soul's self-knowledge in q. 1.

4 Pseudo-Henry of Ghent: Completion in Consciousness

In his *Quaestiones in Librum de causis*, prop. XIV(XV), Ps.-Henry adopts many of Bacon's concepts and distinctions. But as we will see, he significantly reconceives them, due to a fundamental difference in how these two authors situate prop. XIV(XV) in the broader context of the *Liber*. Bacon reads prop. XIV(XV) as the continuation of prop. XIII(XIV)'s discussion of *intellective souls*. But Ps.-Henry reads prop. XIV(XV) as developing prop. XII(XIII)'s discussion of the *self-knowledge of separate intelligences*, so that props. XII(XIII) and XIV(XV) each present one of the two ways in which intelligences can understand themselves.

These two ways are outlined clearly by Ps.-Henry in *Questiones supra Librum de causis* 13, ad q. 50. In the first way, discussed "in the present theorem," i.e., prop. XII(XIII), an intelligence understands itself "by a simple understanding (*intellectu simplici*), namely by its presence" (Ps-H1; and this formulation makes clear that Ps.-Henry accepts the Self-Presence Thesis). In the second way, to be discussed "in a later theorem," i.e., prop. XIV(XV), an intelligence understands itself "by a reflexive understanding" (*intellectu circumflexo*) (Ps-H2). The first kind is unmediated, but the second kind occurs "through a medium" (*per medium*) in the sense that it occurs either by the intelligence's power, or by its power and act together.[39] In order to explain the difference between the two kinds of self-knowledge, Ps.-Henry makes striking use of Aristotle's first act / second act distinction:

> As it is said in the second book of *De anima*, 'to live' (*vivere*) is said in many ways: for in one way, to live is to be, and in another way, it is to operate—and there it is said that to live is to be moved, to understand,

39 Ps.-Henry of Ghent, *Questiones supra Librum de causis* 15, ad q. 50, p. 126, l. 75–127, l. 91, responding to the question of whether intelligences know themselves "through some medium" (*per medium*): *Intelligentia se intelligit dupliciter principaliter: uno modo intellectu simplici, scilicet per sui praesentiam; alio modo intellectu circumflexo, et hoc dupliciter: uno modo reflectendo se supra suam essentiam absolute; alio modo reflectendo se supra suam essentiam et suam actum. Loquendo de intellectu intelligentiae primo modo, dicendum quod intelligit essentiam suam absque medio, scilicet per sui praesentiam. Loquendo de intellectu secundo modo, intelligit ipsam per medium. Sed primo illorum modorum intelligit ipsam mediante virtute: extendendo enim quasi extra se per eius virtutem, reflectendo ⟨se supra⟩ suam essentiam intelligit seipsam. Secundo illorum modorum intelligit se mediante virtute et eius actu, ut intelligentia intelligit aliud a se per suam virtutem: intelligendo ⟨se⟩ intelligere alia a se, reflectendo suum actum supra seipsam tamquam ad suam causam, cognoscit suam essentiam et isto modo cognoscit se per suos effectus. De intellectu primo modo principaliter datur illa propositio. De intellectu secundo modo dabitur inferius theorema.*

> and to sense. […] But because for intelligences, to live is to understand (*intelligentibus vivere est intelligere*), just as for those that are sensing, to live is to sense, and for those vegetating, to live is to vegetate, it must be said that for intelligences 'to understand' is twofold: for there is a certain understanding (*intelligere*) that is being (*esse*), which is their first act; and there is an understanding (*intelligere*) which is operation (*operari*), which is second act. Understanding in the first sense is from the substance of the intelligence and by such an act of understanding, the intelligence understands its essence with a simple understanding. But understanding in the second way alone is a second act proceeding from a power, which is what the objection addresses. But this understanding is not the topic of the present theorem, but of the following.[40]

In explicating the intelligence's first kind of self-knowledge through the Aristotelian notion of "first act," Ps.-Henry comes close to saying that the very being (*esse*) of an intelligence *just is* a certain kind of self-understanding! This is not an unreasonable conclusion to draw from the Self-Presence Thesis, but he is one of the few Scholastic authors that take this step explicitly. If my reading is correct, then, it would place him in line with some recent interpretations of Avicenna, e.g., Deborah Black's and Jari Kaukua's.[41]

In any case, it is the second kind of self-knowing—the intelligence's "second act," a reflexive and mediated self-knowing—which is, for Ps.-Henry, relevant to the *Liber*'s prop. XIV(XV). In commenting on prop. XIV(XV), he further divides reflexive self-knowing into two sub-types, the first of which, as it seems, is to be identified with the *reditio completa* of prop. XIV(XV):

---

40 Ps.-Henry of Ghent, *Questiones supra Librum de causis* 13, ad q. 50, p. 127, l. 93–109: *Dicendum secundum quod dicit II° De anima: vivere dicitur multipliciter: vivere uno modo est esse, alio modo est operari; et ibi dicitur quoniam vivere ⟨est⟩ moveri, intelligere et sentire. Secundum hoc dicendum quod vivere ⟨primo modo⟩ sit simpliciter vivere, scilicet quod est esse; vel aliud vivere viventibus est esse, ut vivere quod ⟨est⟩ operari. Vivere particulariter similiter dicitur dupliciter. Cum intelligentibus autem vivere est intelligere, sicut in sentientibus vivere est sentire et in vegetantibus suum vivere est vegetari, dicendum quod in intelligentibus intelligere est duplex: est enim quoddam intelligere quod est esse, quod est actus primus ipsorum, et est intelligere quod est operari, quod est actus secundus. Intelligere primo modo est a substantia intelligentis et tali actu intelligendi intelligit intelligentia suam essentiam intellectu simplici: cum enim suum intelligere fit ex praesentia sui a se, et hoc consistit in suo esse, suum esse est suum intelligere intellectu tali simplici. Intelligere vero secundo modo solum est actus secundus egrediens a virtute, de quo processit obiectio. Sed de isto intelligere non est sermo in praesenti theoremate, sed in sequente.*

41 Black 2008, p. 66: "The self *just is* awareness: for the self to *exist* at all is for it to be aware of itself" (distinguished from a second-order self-awareness, 76–78); Kaukua 2015, p. 43–61.

〈The intelligence's self-cognition by reflexion〉 occurs by its power, with the power mediating, by cognizing its operation or its object, and returning from that cognized thing to its 〈i.e., the intelligence's〉 own essence, as from an effect to a cause. This is the kind of reflexion that is under discussion in this proposition. And this reflexion can occur in two ways: in one way, by returning to its own essence from the act alone, and in another way by returning to its substance from the act and object. The first return happens when the intelligence understands its essence, and in doing so, understands that it understands its essence by that act of understanding returning once again to its essence. And this is the kind of cognition with which this discussion is concerned. Whence this cognition by return presupposes a simple cognition, and because of this the proposition continues: every knower of its own knowledge returns to it (*omnis sciens scientiam suam redit ad ipsam*). In another way, 〈a reflexion〉 happens by returning to the essence from operation and object, as when the intelligence understands things other than itself and then, understanding that it understands them, or that they are caused by it, returns to its own essence by cognizing itself as 〈their〉 cause. But this return does not presuppose a simple cognition. So it is not properly the topic of discussion for the present proposition. So one ought to affirm that "whatever is knowing its essence, etc."—and that this occurs by the act's reflexion upon itself in 〈the intelligence's〉 cognizing that it knows its own essence, and 〈whence it returns〉 from 〈the act〉 to its essence, which is principally known.[42]

42 Ps.-Henry of Ghent, *Questiones supra Librum de causis* 15, ad q. 55, p. 139, l. 68–88: *Alia est cognitio intelligentiae de seipsa per reflexionem. Et hoc fit per eius potentiam, mediante ipsa, cognoscendo suam operationem aut eius obiectum et ab illo cognito redeundo supra suam essentiam tamquam per effectum ad causa. De tali reflexione est sermo in hoc theoremate. Et potest fieri ista reflexio dupliciter: uno modo redeundo ab actu solo ad suam essentiam; alio modo redeundo ad substantiam ab actu et obiecto. Prima reditio fit cum intelligentia intelligit suam essentiam et hanc intelligendo, intelligit se intelligere suam essentiam ab illo actu intelligendi iterum redeundo supra suam essentiam. Et de tali cognitione proprie est hic sermo. Unde talis cognitio per reditionem praesupponit cognitionem simplicem et propter hoc datur theorema per impletionem: omnis sciens scientiam suam redit ad ipsam. Alio modo fit per reditionem ab operatione et obiecto supra essentiam, ut quando intelligentia intelligit alia a se et tunc intelligendo se intelligere illa vel illa esse causata ab ipsa, redit ad suam essentiam, ipsam cognoscendo tamquam causam. Talis autem reditio non praesupponit cognitionem simplicem. Unde nec proprie de ipsa est sermo in praesenti theoremate. Sic ergo dicendum quod omnis sciens suam essentiam, etc., et hoc per reflexionem sui actus supra seipsum in cognoscendo se scire suam essentiam et ab illo ad suam essentiam principaliter scitam 〈redeundo〉.*

The key distinctions are easily lost in the avalanche of cumbersome terminology. The point, I think, is just this: There is a kind of "return to one's substance" (the second sub-type, or the "return from act *and object*") that presupposes an act of cognizing something *other* than oneself, and that the author excludes from the scope of prop. XIV(XV).[43] The other kind of "return to one's substance" (the first sub-type, or the "return from act only") is equated with the *reditio completa* properly speaking, and presupposes the simple "first act" of self-understanding that had been described in prop. XII(XIII).

So what exactly is this *reditio completa*, according to Ps.-Henry? The author associates "returning" with mediacy, on the grounds that "returning" implies passing from a starting-point through a "middle" back to the starting-point.[44] In one sense, this mediacy has to do with how the reflexive act is produced: namely, as we saw from the beginning of the text just cited, the intelligence produces this operation through a power, not directly from its own substance (unlike its "first act" consisting in self-knowing by self-presence). In other words, the intelligence is in potency to its second act, such that its self-knowing substance is prior to its operation of reflexive self-knowing.[45] Thus Ps.-Henry follows Bacon in insisting that the "return to one's essence" implies an operational, not an ontological, distance from oneself. An intelligence is in no way ontologically "distant" from its own substance, but it can be operationally distant in the sense of lacking an act of understanding its substance—specifically, the act of reflexive self-understanding, which is its second act with respect to its own substance.[46]

---

43 Although Ps.-Henry subsequently seems to agree that this second sub-type counts as a kind of return to one's essence, it is "less complete" because self-cognition is "truer" than cognition of other things, which is presumably why he excludes it from the scope of prop. XII(XV). Ps.-Henry of Ghent, *Questiones supra Librum de causis* 15, ad q. 56, p. 140, l. 102–108: *Cum enim reditio talis fit a cognitione suae operatinis ad cognitionem suae substantiae, cognitio suae operationis quae cadit supra seipsam est perfectissima, secundum quod verius cognoscit seipsam quam alia a se. Secundum hoc ergo reflexio supra suum actum in se et ab illo redeundo ad substantiam suam facit reditionem completiorem quam reflexio supra suum actu intelligendo alia a se.*

44 Ps.-Henry of Ghent, *Questiones supra Librum de causis* 15, q. 56, p. 138, l. 38–39: *Non est reditio completa nisi quae fuit per ⟨transitum⟩ super omnia media inter terminos*. In his ad q. 56, Ps.-Henry grants the *ratio ad istam partem*, not the conclusions drawn from it (p. 140, l. 110).

45 See note 46 below.

46 Ps.-Henry of Ghent, *Questiones supra Librum de causis* 15, ad q. 55, p. 139, l. 91–140, l. 99: *Sed duplex est distantia et absentia alicuius ab alio: aut secundum rem et substantiam, aut secundum rem et eius actum. Primo modo, ut arguebatur, sciens essentiam suam non a se distat, nec est sibi absens. Sed secundo modo, in quantum intelligit intelligere suam essentiam,*

But there also seems to be another sense in which the *reditio completa* is mediated: namely, in contrast to the "first act" in which the intelligence's essence is intellectually present to itself, in the *reditio completa* the intelligence understands its essence through understanding its act: "returning from its act alone to its essence." Now one might at first assume that Ps.-Henry is describing a process of reasoning to one's essence, similar to Bacon's notion of "returning to one's essence as cause by reasoning from sensible effects." But Ps.-Henry insists that although it is true that in "returning to one's essence, one must go through everything that is in the middle between the termini," reflexive self-knowing goes through "all the midpoints that fall into a cognition of what is the same as itself, because such cognition occurs by a simple act."[47] The idea seems to be that whereas reasoning involves a progression step by step from cognizing the act to (separately) cognizing the essence, the *reditio completa* consists of a single act that encompasses act and essence all together at once in a single act of reflexive self-knowing.

But then what exactly is the difference between "understanding one's essence" (the intelligence's first act) and "understanding one's understanding of one's essence" (the second act or *reditio completa*)? The answer appears in q. 57's *contra* argument (which Ps.-Henry endorses), which lays down as a general principle that in order to know any object, x, completely, one must know one's knowing of x.

---

quoad suum actum intelligendi suam substantiam ⟨distat⟩ et est quodammodo absens a se. Talis autem distantia et absentia requiritur ad reditionem talem, de qua est hic sermo, ut visum est.

47 Ps.-Henry of Ghent, *Questiones supra Librum de causis* 15, q. 56, p. 138, l. 38–42: *Non est reditio completa nisi quae fuit per ⟨transitum⟩ super omnia media inter terminos. Sed sciens essentiam suam, in sciendo essentiam suam, non transit media, per quae idem suam essentiam natum est cognoscere. Ergo sciens essentiam suam, in quantum huiusmodi, non est rediens ad ipsam reditione completa.* In ad q. 56, Ps.-Henry of Ghent responds (p. 140, l. 111–119): *Ad illud quod arguitur in oppositum quod ista reditio non fit per omnia media etc., dicendum quod falsum est, immo fit per omnia media quae cadunt in cognitione eiusdem a se, quoniam talis cognitio fit per suuam actum simplicem. Et talis reditio fit reflectendo suum actum supra se, ut visum est. Non autem fit per media quae sunt in alio genere cognitionis, scilicet reditione secundo modo, secundum quod obieciebatur. Nec tamen hoc causat aliquam incompletionem, quia, cum reditio sit quaedam circulatio, sua circulatio consistit in transitu super propria media*. Depending on how we interpret *media qua sunt in alio genere cognitionis*, we might also construe Ps.-Henry as being concerned here to deny that one of the relevant "midpoints" in the *reditio completa* is an extramental object. In fact, in the first part of the response ad q. 56, he insists that *reditio completa* is an act of reflexively knowing *one's own essence*; although reflexive knowledge of *other things* is possible, it is less perfect (p. 140, l. 106–108): *Secundum hoc ergo reflexio supra suum actum in se et*

> Everything that has complete cognition, for instance concerning its own essence, by a complete operation, is returning upon its essence with a complete return. [...] For it is clear that in some beings, the operation is not completed unless it reflects upon itself, because sight is not completed unless it sees that it sees, as is said in *De anima* II.[48]

In other words, something crucial is missing from my cognition of *x* if I fail to grasp *my own act of cognizing*. My sight of a tree is incomplete unless I "see my seeing of a tree"; and I understand treeness incompletely if I do not understand my understanding of treeness.

I would argue that what Ps.-Henry has in mind here is a distinction between *mere cognitive activity* and *consciousness of something*, addressing the third problem we saw earlier, namely, "what counts as a full, attentive cognition of *x*?" In other words, he invokes a version of the Higher-Order Thesis, according to which the cognition of *x* is insufficient for the consciousness of *x*, which additionally requires cognizing one's cognition of *x*. Recall that according to the Higher-Order Thesis, merely having an act of "understanding triangularity" is not enough for *being aware of* triangularity. In order to be aware of triangularity, I must produce a higher-order act of understanding that encompasses the lower-order act of understanding triangularity. In other words, "being aware of triangularity" is equivalent to "understanding my understanding of triangularity." Or to put it another way, I can be *aware* of triangularity just in case I apprehend triangularity *as understood by me*.

Moreover, it is noteworthy that Ps.-Henry takes care to insist that what is "principally understood" in this reflexive act is not *the intellectual act itself* but the intelligence's own essence *qua* understood.[49] This added precision is quite significant in terms of an account of self-consciousness. If the reflexive act had as its principal object the simple act of self-understanding itself, then the reflex-

---

ab illo redeundo ad substantiam suam facit reditionem completiorem quam reflexio supra suum actum intelligendo alia a se.

48 Ps.-Henry of Ghent, *Questiones supra Librum de causis* 15, q. 56, arg contra, p. 138, l. 50–57: *Omne quod completam habet cognitionem, ut de sui essentia, per eius operationem est rediens supra essentiam suam reditione completa* [...] *patet secundum quod in aliis operatio non completur nisi reflectatur supra seipsam, quiat visus non completur nisi videat se viderem, ut ⟨habetur⟩ II* De anima. This is conceded in ad q. 56, p. 140, l. 101–110. And in ad q. 57 (p. 142, l. 55–59), Ps.-Henry repeats *scientia scientis est actio intelligibilis et sic sciens essentiam suam poterit scire se scire suam essentiam. Aliter enim non compleretur actus sciendi. Et per talem scientiam rediens est reditione completa ad suam essentiam, secundum quod exponit Commentator.*

49 See the final sentence in the passage cited in note 39 above.

ive act would be an act of thinking *about the simple act*. Instead, the reflexive act has *the intelligence's essence* as its principal object (just as the simple act does, presumably). The difference between the simple and reflexive acts, then, is that they grasp *the same object differently*: in the reflexive act, the intelligence grasps its own essence as understood in the simple act, and hence is properly speaking *aware* of its essence. Hence Ps.-Henry describes the reflexive act as "composite," presumably to underscore that it *includes* the simple act, and the essence as cognized by the simple act.[50]

To summarize: for Ps.-Henry, then, the *reditio completa* seems to be a higher-order or complex act of reflexive self-knowing performed by intelligences. They "return" thereby to their essence insofar as such acts are originally "absent from" (not included in) the substance of an intelligence. And this return is "complete" insofar as reflexive self-knowing is an *awareness of one's essence*, i.e., a composite, higher-order act encompassing not only one's own essence, but also the simple, first-order act of understanding one's own essence. We can thus see that Ps.-Henry's distinction between first act (simple cognition) and second act (composite, reflexive cognition) in knowing one's essence has turned out to correspond to the distinction between a first-order knowing of one's own essence, and the second-order knowing one's knowing one's own essence.[51]

Ps.-Henry's comments on prop. XIV(XV) leave much unclear, such as whether any of these types of self-knowledge can also be attributed to the human intellective soul.[52] Nevertheless, his ingenious and unusual remarks deserve

50 In *Questiones supra Librum de causis* 15, q. 57, an objection complains that if "understanding one's understanding of one's essence" is made the criterion of cognitive completeness, then there could be no complete cognition. For "understanding one's understanding of one's essence" will itself be incomplete unless one "understands one's understanding of one's understanding of one's essence," and so on to infinity. Ps.-Henry responds (p. 143, l. 66–71): *Quod arguebatur secundo quod, si intelligeret se intelligere suam essentiam, actus intelligendi procederet in infinitum, dicendum quod non oportet, eo quod in secundo actu, scilicet intelligendo se intelligere, totaliter actio intelligendi completur, quia per ipsam cognoscit intelligible. Est enim prima cognitio cognitio simplex; secunda autem est composita terminata ad simplicem.*

51 If I am reading Ps.-Henry correctly, then, he thus advocates the kind of view that Putallaz attributes to Thomas Aquinas (Putallaz 1991a, p. 148–208, esp., e.g., 154; for my objections to that interpretation of Aquinas, see Cory 2014, p. 166–170).

52 He draws a contrast between intelligences and "the conjoined soul" in ad q. 58, which seems to suggest that embodied human souls at least do not have any "immediate understanding of their essence" (p. 143, l. 94–96)—so the self-knowing in first act "by one's presence" seems to be denied to the *anima coniuncta*, as it was in Bacon. But Ps.-Henry leaves unstated whether we can practice reflexive self-knowing and/or reason to the soul's essence as cause. But a case can be made that he wished to attribute the latter to embodied souls, by undoing what I believe to be an error in the text. After contrasting intelligences,

further study. For one thing, they bear witness that a higher-order theory of consciousness—the center of the 14th-century debate about consciousness—was being defended as early as the 1240s–1250s. Moreover, the version in which this theory appears is, although abbreviated, particularly sophisticated and interesting. Ps.-Henry's formulation of the Higher-Order Thesis makes it possible to answer a question that arises from the Self-Presence Thesis, but which so many of his predecessors simply glossed over: namely, self-knowing *per praesentiam* in first act is a "blind" or unconscious self-knowing *precisely one understands one's essence without any reflexive awareness of that understanding itself*. This "simple cognition" or first-order unconscious essential self-understanding is "completed" or elevated into the sphere of consciousness when incorporated into a "composite cognition" or higher-order act. And the implied parallel drawn between the Aristotelian first-act / second-act distinction, and the "simple" (first-order) act / "composite" (higher-order) act is, I think, significant, though space is too short to develop this idea here.

It is worth noting that although Ps.-Henry does not pose the question of whether the senses are capable of a "complete return," some of the arguments that he apparently accepts explicitly state that sensation is "completed" by reflecting on itself:

> Just as the sensitive power is related to its act, so too is the intellective related to its act. For the sensitive power senses itself sensing (*sentit se sentire*), just as sight sees itself seeing, and hearing hears itself hearing: otherwise the act of seeing would not be completed, as it is said in *De anima* 2. Therefore what is intellective, such as an intelligence, understands itself understanding (*intelligit se intelligere*).[53]

---

who have everything they need internally to understand themselves or other things, with embodied souls, *quae ad hoc quod intelligat eget phantasmatibus*, Ps.-Henry goes on to say (p. 143, l. 87–91): *Et tunc valet eius expositio ad propositum: quia enim intelligentia est fixa in intelligendo, poterit complete a suo actu redire ad suam essentiam, quia non potest se intelligere nisi per collationem ab obiectis ad suam substantiam*. The second half of the sentence (*quia non potest se intelligere* [...]) seems inconsistent with everything he has just said about the self-knowledge of intelligences. But the sentence becomes perfectly intelligible if we assume that the subject of the second half of the sentence is *anima coniuncta*, and that the *reportatio* of Ps.-Henry's lecture mistakes Ps.-Henry's contrast for an explanation. If that is the case, then Ps.-Henry would be denying to the *anima coniuncta* all self-knowledge other than a reasoning to its own essence from its sensible effects, consistent with the view we saw in Bacon.

53 Ps.-Henry of Ghent, *Questiones supra Librum de causis* 15, q. 57, p. 149, l. 25–29: *Praeterea, sicut se habet virtus sensitiva ad suum actum, et intellectiva ad suum actum. Virtus autem*

The view described here seems to amount to saying that sensation is conscious because it is "complete" in the sense of reflexive: i.e., it performs a higher-order act that encompasses its own first-order act of sensation. It is interesting to note the resonances with Aquinas's short-lived attempt, a few years later in *De veritate*, to accord to the senses an "incomplete return to themselves"—but not to their essences.[54]

5 Historical Significance

By way of concluding, I would like to offer a few brief remarks on the broader historical significance of the theories of self-knowledge and *reditio completa* that we have just considered. It is interesting to notice that a number of distinctions from Bacon's remarks on prop. XIV(XV) reappear in Thomas Aquinas's earliest discussions of prop. XIV(XV) only a few years later, in his Commentary on the *Sentences* (1252–1256) and in his *Quaestiones disputatae de veritate* (1257–1259), both written in Paris. Whether or not this should be taken as evidence of direct influence, it does at least suggest that in the late 1240s and early 1250s, the *Liber*'s prop. XIV(XV) was being associated with a certain set of concepts or distinctions, which are similarly construed in both Aquinas and Bacon. (One cannot say anything more definitive before an in-depth study of the reception of prop. XIV(XV) in Albert's early works.) Some examples:

First, Bacon (but not Ps.-Henry) identifies the *reditio* with a process of reasoning, which is "complete" in the sense that knower and known are numerically identical, in the way in which a loop is complete because the end of the thread touches its beginning. Similarly, Aquinas's tendency in his early years in Paris is to treat the *reditio completa* as a discursive reasoning to the soul's essence.[55] Second, Bacon justifies the language of *reditio* by explaining that one returns to one's essence as knowable, not ontologically "according to thing and substance" (*secundum rem and substantiam*). The same distinction between cognitive and substantial "returning" appears in Aquinas, although Aquinas identifies substantial returning with "ontological fixity," enabling him to say

sensitiva sentit se sentire, ut visus videt ⟨se⟩ videre et auditus audit se audire: aliter enim non compleretur actus videndi, ut ⟨habetur⟩ II De anima. *Ergo virtus intellectiva, ut intelligentia, intelliget se intelligere.*

54 Thomas Aquinas, *De veritate* 10.9; see Cory 2017, p. 213–224.

55 Thomas Aquinas, *Commentary on the Sentences* I.17.1.15, ad 3; *De veritate* 1.9; *De veritate* 10.9. The framing of *reditio* as discursive reasoning is most explicit in *De veritate* 2.2, ad 2; see note 53 below.

that in some sense there is a *reditio completa* in God.[56] Third, both Bacon and Ps.-Henry remark on whether the senses, like intellect, are reflexive, i.e., cognizing themselves, their essences, or their own acts.[57] In doing so, they go outside the scope of the *Liber*'s prop. XIV(XV). Likewise, in Aquinas's early writings, the *Liber*'s prop. XIV(XV) consistently surfaces in connection with intellectual reflexivity, which is then compared to sense reflexivity. In his commentary on the *Sentences*, Aquinas defends the view we saw in Bacon, denying that sense can in any way return to itself. But in his *De veritate*, he adopts the view we saw in Ps.-Henry, arguing that sense can return to its act (which Aquinas calls, strikingly, a *reditio incompleta*). Elsewhere I have suggested doctrinal reasons for this inconsistency of opinion on sense reflexivity, which continues to waver throughout his career.[58] But we can now see that Aquinas did not reason through the issue in a vacuum: Both views were already circulating at

56 Thomas Aquinas, *De veritate* 2.2, ad 2, p. 45, l. 205–229: [*L*]*ocutio haec qua dicitur, quod sciens se, ad essentiam suam redit, est locutio metaphorica; non enim in intelligendo est motus, ut probatur in VII* Physicorum. *Unde nec, proprie loquendo, est ibi recessus aut reditus; sed pro tanto dicitur ibi esse processus vel motus, in quantum ex uno cognoscibili pervenitur ad aliud; et quidem in nobis fit per quemdam discursum, secundum quem est exitus et reditus in animam nostram, dum cognoscit seipsam. Sed in divina cognitione non est aliquis discursus, ut prius dictum est, quasi per notum in ignotum deveniat. Nihilominus tamen ex parte cognoscibilium potest quidam circuitus in eius cognitione inveniri; dum scilicet cognoscens essentiam suam res alias intuetur, in quibus suae essentiae similitudinem videt, et sic quodammodo ad suam essentiam redit, non quasi suam essentiam ex rebus aliis cognoscens, sicut in nostra anima accidebat.*

57 Thomas Aquinas, *Commentary on the Sentences* I.17.1.5, ad 3, p. 406: [*I*]*n potentiis materialibus hoc contingit quod potentia non reflectitur super suum actum, propter hoc quod determinata est secundum complexionem organi. Visus enim particularis non potest cognoscere nisi illud cujus species spiritualiter in pupilla potest recipi; et ideo visus non potest comprehendere suum actum* [...]. *Et ideo dicendum, quod potentiae immateriales reflectuntur super sua objecta; quia intellectus intelligit se intelligere, et similiter voluntas vult se velle et diligit se diligere* [...] *et propter hoc* Liber de causis*, prop. 15, dicitur quod cujuscumque actio redit in essentiam agentis per quamdam reflexionem, oportet essentiam ejus ad seipsam redire, idest in se subsistentem esse, non super aliud delatam, idest non dependentem a materia.* In II.19.1.1, p. 481–482, listing arguments for the separability and incorruptibility of the human soul: *Tertio, quia intellectus intelligit se; quod non contingit in aliqua virtute cujus operatio sit per organum corporale* [...]. *Unde cum non sit possibile ut organum corporale cadat medium inter virtutem aliquam et ipsam essentiam virtutis, non erit possibile ut aliqua virtus operans mediante organo corporali cognoscat seipsam. Et haec probatio tangitur in* Libro de causis *in illa propositione 15: 'Omnis sciens qui scit essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa.' Et dicitur redire complete ad essentiam, ut ibi Commentator exponit, cujus essentia est fixa stans, non super aliud delata. Ex quibus omnibus patet quod anima intellectiva habet esse absolutum, non dependens ad corpus; unde corrupto corpore non corrumpitur.*

58 Cory 2017, p. 187–193.

Paris and available for him to choose from. Fourth, finally (though this does not have to do specifically with interpretations of the *Liber*'s prop. XIV(XV)), we see that in toning down the implications of the human soul's self-presence for its self-knowing, while enthusiastically defending the Self-Presence Thesis with respect to intelligences, Bacon and Ps.-Henry anticipate Aquinas's rather unusual and explicit rejection of actual self-knowledge *per essentiam* with respect to the human soul, in *De veritate* (1257–1258).

As I have shown elsewhere, however, Aquinas's interpretation of the *Liber de causis*, prop. XIV(XV), changed significantly after his encounter with Proclus's *Elementatio theologiae* in 1268. In his late commentary on the *Liber* (written 1272), he now interprets the *reditio* as the soul's operation of knowing its own essence, an operational return which "completes" the substantial return that is the soul's self-subsistence. Here his new interpretation turns out to be now closer to that of Ps.-Henry.[59] Those resonances, however, may be purely coincidental, as Aquinas rigorously defends his new interpretation by appealing, convincingly enough, to propositions from Proclus's *Elementatio theologiae*.

In fact, it is difficult to find any trace of Bacon and Ps.-Henry in prop. XIV(XV) of Aquinas's *Liber* commentary (or for that matter, in the *Liber* commentary of Siger of Brabant, dating from c. 1273–1276, which is significantly, though in no way slavishly, influenced by Aquinas's commentary). In the case of Aquinas, the translation of Proclus's *Elementatio* demanded an abandonment of the previous interpretive tradition in favor of a complete reworking of the interpretation of the *Liber*'s *reditio completa*. The only remaining trace of the earlier conceptual framework that I can find is in Aquinas's modified version of Bacon's distinction between a substantial vs. a cognitive return to one's essence, which we had already seen him defending in his earliest writings. However, Bacon's and Ps.-Henry's interpretations likewise have no overlap at all with Albert's interpretation of prop. XIV(XV) in his own *Liber* commentary (composed probably in Würzburg sometime between 1264–1267).

I speculate, then, that although Bacon's reading of prop. XIV(XV) was quickly taken up and reconceived by Ps.-Henry, and appears to have circulated at Paris at least to the extent of being picked up by the early Aquinas, Bacon's construal of the *reditio completa* as the soul's discursive reasoning to its numerically same self did not remain influential much longer. Its interpretive legitimacy could not have seemed plausible once Proclus's *Elementatio* had been translated. Per-

59 Though certainly not identical: Aquinas does not portray the act in question as a higher-order act, and he construes prop. XIV(XV) as applying to souls, not intelligences.

haps, too, the cumbersome type of self-knowledge it attributed to the soul also seemed out of fashion in a debate that placed increasing importance on psychologically sophisticated treatments of self-awareness. In any case it met an ignominious end in the mockery of the late 13th-century Franciscans who confused it with Aquinas's view that the intellect cognizes itself "by its acts." But the concept with which Ps.-Henry associated the *reditio completa*—a higher-order or complex act of cognizing one's cognizing *x*, which "completes" the cognition of *x* by raising it into the sphere of consciousness—became the centerpiece of theories of self-consciousness into the 14th century.[60]

Bibliography

Manuscripts

Toledo, Biblioteca de la Catedral, MS 97.1.

Primary Sources

Albert the Great, *De homine*, ed. H. Anzulewicz, J.R. Söder, ed. Colon. vol. 27/2, Cologne, Aschendorff, 2008.

Albert the Great, *Super I Sententiarum*, ed. A. Borgnet, vol. 1, Paris, Ludovicum Vivès, 1893.

Augustine, *De trinitate libri XV*, ed. W.J. Mountain, Turnhout, Brepols, 1963.

Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, ed. S. Van Riet, Leiden, Brill, 1977.

Avicenna, *Liber de anima, seu sextus de naturalibus*, ed. S. Van Riet, Leiden, Brill, 1968–1972.

Bonaventure, *Commnentarius in I librum Sententiarum*, *Opera omnia* vol. 1, Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae, 1882.

Ps.-Henry of Ghent, *Les Quaestiones in Librum de causis*, ed. J.P. Zwaenepoel, Louvain, Publications universitaires, 1974.

Jean de la Rochelle, *Summa de anima*, ed. J.G. Bougerol, Paris, Vrin, 1995.

Liber de causis, in A. Pattin (ed.), *Miscellanea*, vol. 1, Leuven, Bibliothek van de Facultiet Godgeleerdheid, 2000.

Roger Bacon, *Questiones supra Librum de causis*, in *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, vol. 12, ed. R. Steele, F.M. Delorme, Oxford, Clarendon Press, and vol. 13, *Questiones supra libros octo Physicorum Aristotelis*, ed. F.M. Delorme, R. Steele, Oxford, Clarendon Press, 1935.

60 See literature in note 13 above.

Thomas Aquinas, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis*, vols. 1–2, ed. P. Mandonnet, Paris, P. Lethielleux, 1929.

Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae de veritate*, ed. Leon. vol. 22, ed. A. Dondaine, Rome, Editori di san Tommaso, 1972–1976.

Thomas Aquinas, *Super Librum de causis expositio*, ed. H.-D. Saffrey, Paris, Vrin, 2002.

William of Auvergne, *De anima*, in *Opera omnia*, vol. 2, Paris, Pralard, 1674.

Secondary Sources

Baumgarten, A. (2014), "*Reditio completa*. Connaissance et réflexivité dans quelques commentaires latins sur le *Livre des causes*", in *Transylvanian Review* 23, p. 23–47.

Black, D. (2008), "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows", in S. Rahman et al. (eds), *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, Dordrecht, Springer, p. 63–87.

Brower-Toland, S. (2012), "Medieval Approaches to Consciousness: Ockham and Chatton", in *Philosopher's Imprint* vol. 12, no. 17, p. 1–29.

Cory, T.S. (2014), *Aquinas on Human Self-Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press.

Cory, T.S. (2017), "*Reditio completa, reditio incompleta*: Aquinas and the *Liber de causis*, prop. 15 on Reflexivity and Incorporeality", in A. Fidora, N. Polloni (eds), *Appropriation, Interpretation and Criticism: Philosophical Exchanges Between the Arabic, Hebrew and Latin Intellectual Traditions*, FIDEM—Textes et Études du Moyen Âge 88, Barcelona / Rome, Brepols, p. 185–229.

Cross, R. (2014), *Duns Scotus's Theory of Cognition*, Oxford, Oxford University Press.

Crowley, T. (1950), *Roger Bacon: The Problem of the Soul in His Philosophical Commentaries*, Louvain, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie.

D'Ancona, C. (1995), "*Philosophus in Libro de causis*: Le *Liber de causis* comme ouvrage aristotélicien dans les commentaires de Roger Bacon, du Ps-Henri de Gand, et du Ps-Adam de Bocfeld", in Id., *Recherches sur le* Liber du Causis, Paris, Vrin, p. 195–227.

Donati, S. (2013), "Pseudoepigrapha in the *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*? The *Commentaries on the Physics* and on the *Metaphysics*", in J. Verger, O. Weijers (eds), *Les débuts de l'enseignment universitaire à Paris (1200–1240 environ)*, Turnhout, Brepols, p. 153–203.

Fetz, R.L. (1975), *Ontologie der Innerlichkeit: Reditio completa und processio interior bei Thomas von Aquin*, Fribourg, Universitätsverlag Freiburg.

Fidora, A., Niederberger, A. (eds) (2001), *Von Bagdad nach Toledo: Das* Buch der Ursachen *und seine Rezeption im Mittelalter. Lateinisch-deutscher Text, Kommentar und Wirkungsgeschichte des* Liber de Causis, Mainz, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung.

Hackett, J. (2015), "Roger Bacon", in E.N. Zalta (ed), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Retrieved from https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/roger-bacon/.

Kaukua, J. (2015), *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press.

Köhler, T. (2000), *Grundlagen des philosophisch-anthropologischen Diskurses im dreizehnten Jahrhundert: die Erkenntnisbemühungen um den Menschen im zeitgenössischen Verständnis*, Leiden, Brill.

Pattin, A. (2000), *Miscellanea*, vol. 1, Leuven, Bibliotheek van de Facultiet Godgeleerdheid.

Perler, D., Schierbaum, S. (eds), (2014), *Selbstbezug und Selbstwissen. Texte zu einer mittelalterlichen Debatte*, Frankfurt am Main, Klostermann.

Putallaz, F.-X. (1991a), *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin.

Putallaz, F.-X. (1991b), *La connaissance de soi au XIII^e siècle: de Matthieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg*, Paris, Vrin.

Still, C.N. (1999), "Aquinas's Theory of Human Self-Knowledge", Ph.D. Diss., University of Toronto, Centre for Medieval Studies.

Wrobel, J. (1979), "Le problème *reditio* dans la XIV^ème proposition du commentaire de Roger Bacon au *Liber de causis*," in *Actas del V Congreso internacional de filosofía medieval*, vol. 2, Madrid, Editora Nacional, p. 1371–1375.

CHAPTER 20

Marsilio Ficino on the Triad Being-Life-Intellect and the Demiurge: Renaissance Reappraisals of Late Ancient Philosophical and Theological Debates

Denis J.-J. Robichaud
University of Notre Dame

1 The Platonic Triad Being-Life-Intellect and Theology in the Middle Ages

Neoplatonists often turn to the triad being-life-intellect to understand the nature of reality and demiurgy. The modern scholar often cited as the first to investigate the origins of this triad is E.R. Dodds, who devoted a couple of pages to the topic in his commentary on Proclus's *Elements of Theology* in 1933.[1] As Dodds notes, the triad being-life-intellect is older than the Neoplatonists since it finds its origins in a passage from Plato's *Sophist* (248e) where the Eleatic Stranger proclaims:

> But for heaven's sake, shall we let ourselves easily be persuaded that motion and life and soul and mind (καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν) are really not present to absolute being (τῷ παντελῶς ὄντι), that it neither lives nor thinks, but awful and holy, devoid of mind, is fixed and immovable (ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι)?[2]

Plato here begins to interlock the terms into a triad to explain the nature of absolute or fully complete being as something that also lives and thinks. Plato's student Aristotle must have learned something from his teacher since we find

1 Proclus, *Elements of Theology*, esp. p. 220–221, 252–254. See also Beierwaltes 1979, p. 158–164, Gersh 1978, p. 45–57, and more recently d'Hoine 2017. Translations are mine unless I am quoting a translation in the bibliography.

2 Plato, *Sophist*, 248e–249a: τί δὲ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ ῥᾳδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῇν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι;

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, THE NETHERLANDS, 2022 | DOI:10.1163/9789004501331_022
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC 4.0 license.

Aristotle employing the same terms of the triad in his famous discussion of the nature of God in *Metaphysics* Λ (1072b), where, everyone surely remembers, Aristotle states that "life belongs to God," since God is a divine intellect that is pure actuality and most fully being, "for the actuality of thought is life (ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή)."[3] Since Plato states in the *Republic* (509b) that the Good is beyond being, and in the *Sophist* that being itself must also have thought and life, Neoplatonists pondered how reality derived being, life, and intellect from something that surpasses being (and therefore also life and intellect).

Moreover, in the *Timaeus* (39e) Plato also speaks of the Demiurge as fabricating by reproducing a pre-existing paradigm, that is by making living beings in the cosmos according to the same number that exist in the paradigmatic essential living being itself:

> So this part of the work which was still undone he completed by molding it after the nature of the model. According, then, as intellect perceives forms existing in the absolute living creature, such and so many as exist therein did he deem that this world also should possess.[4]

Should one interpret this passage from the *Timaeus* as stating that the Demiurge's Intellect thinks of the paradigm as something outside of itself or not, and should one understand what it thinks as one or many? One strategy to answer these questions is to gloss Plato's explanation of demiurgy in the *Timaeus* with the help of Aristotle's theory that intellect is identical to its activity of thinking and its object of thought. The Demiurge would then be identical to the paradigms according to which he made the cosmos. Another strategy, however, is to keep the paradigm of the essential living being separate from the Demiurge. In both cases, the triad being-life-intellect becomes divine principles either, in the former case, as identical to the Demiurge's noetic activity or, in the latter case, as paradigms separate from and higher than the Demiurge. As we shall see, Iamblichus and Proclus's choice to adopt a version of the latter strategy had an impact on future philosophical and theological debates about the natures of the triad being-life-intellect and demiurgy.

It is now common knowledge that the *Corpus Dionysiacum* is heavily indebted to Proclus and the Athenian school of Neoplatonism, where the triad

---

3 Aristotle, *Metaphysics*, 1072b: καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει: ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια: ἐνέργεια δὲ ἡ καθ᾽ αὑτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος.

4 Plato, *Timaeus* (transl. Lamb which I slightly modified) 39e: τοῦτο δὴ τὸ κατάλοιπον ἀπηργάζετο αὐτοῦ πρὸς τὴν τοῦ παραδείγματος ἀποτυπούμενος φύσιν. ᾗπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας τῷ ὃ ἔστιν ζῷον οἷαί τε ἔνεισι καὶ ὅσαι, καθορᾷ τοιαύτας καὶ τοσαύτας δεινοήθη δεῖν καὶ τόδε σχεῖν.

being-life-intellect became especially prevalent. Although the use of the triad being-life-intellect by Christian theologians dates to an earlier period than the *Corpus Dionysiacum*, it comes as no surprise that it is with Dionysius the Ps.-Areopagite that one finds perhaps the most explicit Christian Neoplatonizing of the Godhead with this triad. The author of the *De divinis nominibus* employs the triad specifically as divine names for God, devoting sequential chapters of the work to explain how God can be said to be being, life, wisdom or intellect, while also saying that God is beyond being.

> What I have to say is concerned with the benevolent providence made known to us, and my speech of praise is for the transcendentally good cause of all good things, for that being and life and wisdom, for that cause of existence and life and wisdom among those creatures with their own share in being, life, intelligence, expression, and perception. I do not think of the good as one thing, being as another, life and wisdom as yet another, and I do not claim that there are numerous causes and different Godheads, all differently ranked, superior and inferior, and all producing different effect. No. But I hold that there is one God for all these good processions and that he is the possessor of the divine names of which I speak and that the first name tells of the universal providence of the one God, while the other names reveal general or specific ways in which he acts providentially.[5]

The author of the *Corpus Dionysiacum* thinks that each term in the triad should not be thought of as separate hypostases, individualized as three separate Godheads. Pseudo-Dionysius's collapsing of the different terms of the triad, which for Proclus denoted different Gods, into different names of a single God is consonant with his strategy to collapse the first and second hypotheses from the *Parmenides*, the One and the One-Many, into a single God. This is one of the most important strategies that the author of the *Corpus Dionysiacum* employs for Christianizing the metaphysics of the Athenian school of Neoplatonism.

---

5 Dionysius the Ps.-Areopagite, *The Divine Names*, 5.816c: ὡς τὰ λόγιά φησιν, ὑπεριδρυμένην, ἀλλὰ τὴν ἐκπεφασμένην ἀγαθοποιὸν πρόνοιαν, ὑπεροχικῶς ἀγαθότητα καὶ πάντων ἀγαθῶν αἰτίαν ὑμνεῖ καὶ ὂν καὶ ζωὴν καὶ ζωὴν καὶ σοφίαν, τὴν οὐσιοποιὸν καὶ ζωοποιὸν καὶ σοφοδότιν αἰτίαν τῶν οὐσίας καὶ ζωῆς καὶ νοῦ καὶ λόγου καὶ αἰσθήσεως μετειληφότων. Οὐκ ἄλλο δὲ εἶναι τἀγαθόν φησι καὶ ἄλλο τὸ ὂν καὶ ἄλλο τὴν ζωὴν ἢ τὴν σοφίαν, οὐδὲ πολλὰ τὰ αἴτια καὶ ἄλλων ἄλλας παρακτικὰς θεότητας ὑπερεχούσας καὶ ὑφειμένας, ἀλλ᾽ ἑνὸς θεοῦ τὰς ὅλας ἀγαθὰς προόδους καὶ τὰς παρ᾽ ἡμῶν ἐξυμνουμένας θεωνυμίας καὶ τὴν μὲν εἶναι τῆς παντελοῦς τοῦ ἑνὸς θεοῦ προνοίας ἐκφαντικήν, τὰς δὲ τῶν ὁλικωτέρων τοῦ αὐτοῦ καὶ μερικωτέρων.

It is equally well known that *Kalām fī-maḥḍ al-khayr* (*The Discourse on the Pure Good*), which circulated in Gerard of Cremona's Latin translation as (c. 1114–1187) the *Liber de causis* (it was also copied with the title *Liber de expositione bonitatis purae*), is heavily indebted to Proclus, especially his *Elements of Theology*, while also incorporating reworked paraphrases of Plotinus. Therefore, it is also unsurprising that, along with the *Corpus Dionysiacum*, the *Liber de causis* became maximally important for theologians, not least of all because of its explanation of the nature of the divine first principle with the help of the triad being-life-intellect. It is now thought that a circle of Greco-Arabic translators (probably Christians who might have used Syriac) around the important Islamic philosopher al-Kindī (c. 801–873) produced this work in ninth-century Baghdad. They stripped their work of all references identifying it with Proclus and Plotinus, and purified it of most arguments that Christians and Muslims would consider pagan.[6] The triad being-life-intellect is operative in the *Liber de causis* from the very first proposition, and it is interesting to note that one of the strategies employed by the *Kalām fī-maḥḍ al-khayr* and its Latin translation is analogous to the one used by the author of the *Corpus Dionysiacum*, namely to collapse the separate terms of the triad into different names for a single God. For instance, the exposition of Proposition 4 of the *Liber de causis*, "Prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud," claims:

> Et esse quidem creatum primum est intelligentia totum verumtamen intelligentia in ipso est diversa per modum quem diximus. Et quia diversificatur intelligentia fit illic forma intellectibilis diversa. Et sicut ex forma una propterea quod diversificatur in mundo inferiori proveniunt individua infinita in multitudine similiter ex esse creato primo propterea quod diversificatur apparent formae intellectibiles infinite. Verumtamen quamvis diversificentur non seiunguntur ab invicem sicut est seiunctio individuorum. Quod est quoniam ipsae uniuntur absque corruptione et separantur absque seiunctione quoniam sunt unum habens multitudinem et multitudo in unitate.[7]

In short, like the *Corpus Dionysiacum*, the *Liber de causis* maintains that although being and intellect are different they remain unified and are not separate individuals. Therefore, despite being two of the most important channels to communicate Proclean metaphysics to the Latin Middle Ages, these two

6 Cf. Taylor 1986; Taylor 1989; D'Ancona 1995; D'Ancona 2014; Calma 2016, Calma 2019.

7 *Liber de causis*, prop. 4.

works appropriated and handed down a reworked version of Proclus's understanding of the triad being-life-intellect that was forced to serve the needs of Abrahamic monotheistic theologians.

Medieval schoolmen thus inherited from the *Corpus Dionysiacum* and the *Liber de causis* the strategy of differentiating the terms in the triad while refusing to separate them as individuals. None other than Thomas Aquinas (1225–1274) is especially concerned to adopt this method for employing the triad being-life-intellect. For example, when Aquinas writes his commentary on the *De divinis nominibus* sometime between 1261–1268 he is aware of the general Platonic nature of Pseudo-Dionysius's arguments, including the fact that Pseudo-Dionysius supposedly thinks that in equating being, life, and intellect as intelligible realities the Platonists commit a mistake of polytheism. In his commentary on *De divinis nominibus* 5, Aquinas argues that the triad should not be thought of as something like separate Platonic forms, or even worse individual Gods, but as divine names of a single God:

> Deinde, cum dicit: non autem et cetera, excludit errorem quorumdam Platonicorum qui universales effectus in intelligibiliores causas reducebant. Et quia videbant effectum boni universalissimum esse, dicebant suam causam esse ipsum bonum quod effundit bonitatem in omnia, et sub ea ponebant aliam causam quae dat vitam et sic de aliis et huiusmodi principia dicebant deos.[8]

By 1268 Aquinas had received a copy of the archbishop of Corinth William of Moerbeke's (c. 1215/35–c. 1286) translation of Proclus's *Elements of Theology* and realized that the *Liber de causis* largely had its origins in Proclus. Why Aquinas sees the dependence of the *Liber de causis* but not the dependence of the *Corpus Dionysiacum* on Proclus remains to be considered, but the belief in Pseudo-Dionysius's apostolic authority probably impressed itself on his judgment with the greatest severity.[9] In any case, when Aquinas writes his commentary on the *Liber de causis* just a few years later in 1272 he is much more specific about the Platonic mistake that Pseudo-Dionysius avoids in his *De divinis nominibus*. He refers once again to *De divinis nominibus* 5 to explain that Platonists naively think that God created the world according to ideas separate from the divine

8 Thomas Aquinas, *Super De divinis nominibus*, 5.1.

9 On Thomas Aquinas and Dionysius see Hankey 1997 and O'Rourke 2005. On Aquinas and the Platonists see Thomas Aquinas, *Super Librum de causis exposition* and Henle 1956, and Hankey 2002. On the circulation of doubts about the authenticity of the *Corpus Dionysiacum* in the fifteenth and sixteenth centuries see Robichaud 2021a and Robichaud 2021b.

intellect, but having now read Proclus's *Elements of Theology*, he also specifies that Platonists follow Proclus in particular by deifying being, life, and intellect as Gods.[10] He makes a very similar argument in the *De substantiis separatis* from c. 1271.[11]

Despite the more sophisticated analysis of his commentary on the *Liber de causis*, Aquinas's understanding of ancient Platonism is still vague at best. What would it mean to say that the Platonic God, the Demiurge, created the world from pre-existing ideas of being, life, and intellect, especially if these ideas are really other Gods? One does not find a clear or developed answer in Aquinas. When Marsilio Ficino (1433–1499) asked himself this question in his twenties, like Aquinas he turned to Proclus's writings for an answer, but unlike Aquinas Ficino did not just read the *Elements of Theology*, he also studied Proclus's massive *Platonic Theology* and his voluminous commentaries on Plato's dialogues, and devoted himself to understanding Iamblichus's philosophy by first studying the *De secta Pythagorica*, and eventually the *De mysteriis*. Ficino further studied later Platonic philosophers including Hermias, Priscian of Lydia, and Damascius (the lecture notes to the *Phaedo* and the *Philebus*, which Ficino attributed to Olympiodorus), and the Emperor Julian. The results of Ficino's intellectual labor not only clarifies the traditional theological strategy of differentiating the terms of the triad being-life-intellect without splitting them into separate substances or Gods, it also explains Proclus's position by uncovering a critical disagreement among late ancient Platonists over the triad's relationship to demiurgy.

2 Marsilio Ficino's Rediscovery of Proclus's *Platonic Theology*

If one were to restrict one's understanding of Proclus solely to the *Elements of Theology* the picture of his philosophy that one would attain would be quite different from the image that emerges from Proclus's commentaries on Plato, his hymns, and especially his *Platonic Theology*. Indeed, ancient poetic theogonies, *Chaldean Oracles*, theurgy, Pythagoreanizing tendencies to explain mathematics and first principles, as well as myths, tropes, arguments, and quotations from the wealthy storehouse of Plato's corpus, and most importantly for my present discussion, a theology of the Hellenic Gods is comparatively much less present in the *Elements of Theology* than in Proclus's other works. While the Platonic

10 Thomas Aquinas, *Super Librum de causis expositio*, lectio 3.

11 Thomas Aquinas, *De substantiis separatis*, cap. 1.

triad of being-life-intellect was a central feature in the *Corpus Dionysiacum*, in the *Liber de causis*, and in numerous other Medieval theologians' writings about the Christian God, readers of Proclus's *Platonic Theology* would immediately recognize that the same divine names that Pseudo-Dionysius applies to the Godhead in *De divinis nominibus* and that the *Liber de causis* examines are also Proclus's organizing principles for the Greek Gods. As Aquinas eventually realized, Proclus mentions this in the *Elements of Theology*, but there Proclus does not go into as many details about specific deities as he does in the *Platonic Theology*.

Ficino is famous today largely because he is the first person to produce full Greek to Latin translations of and commentaries on Plato's complete works and Plotinus's *Enneads*, but Ficino was also an avid student of Proclus.[12] I have recently studied manuscript fragments and evidence for Ficino's now lost translations of Proclus's *Elements of Theology* and *Elements of Physics* and argued that some of his first forays into Platonism emerged from studies of the use of proposition 15 of the *Elements of Theology* in scholastic commentaries on Aristotle's *De anima* when he was about 20 years old (c. 1453–1454).[13] Ficino eventually translated and published large portions of Proclus's *Commentary on the First Alcibiades*, and the entirety of the *De sacrificio et magia*. He was also the first reader in the Latin West of Proclus's *Commentary on the Republic*, which he seems to have gotten his hands on as soon as Janus Lascaris brought the manuscript to Lorenzo de' Medici from Mount Athos in 1492. He then published his Latin translation of a fairly large excerpt of it within a month of examining the manuscript. Ficino also mentions that in his youth he translated Proclus's hymns but burned them. In addition to these translations, Ficino studied Proclus's *Commentary on the Parmenides*, his *Platonic Theology*, his *On Providence*, *On Fate*, and *On the Existence of Evil*. Late in life, Ficino translated and wrote commentaries on Pseudo-Dionysius's *De divinis nominibus* and *De mystica theologia* in which he deploys the fruits of his labors studying Proclus. In short, from his first engagements with Platonism until his last philosophical and scholarly works Ficino was an enthusiastic student of Proclus.

12 There is now a healthy bibliography on Ficino and Proclus. See: Allen 1986; Allen 2014; Beierwaltes 2002; Copenhaver 1988; Étienne 1997; Gentile 1990; Gersh 2014, p. 1–29; Klibansky 1943, p. 281–330; Klutstein 1987; Kristeller 1987, now in Kristeller 1984–1986, vol. 4, p. 115–137; Lazzarin 2003; Malmsheimer 2001; Megna 2003, Megna 2004; Rabassini 1999; Saffrey 1959, now in Saffrey 2002, p. 69–94; Sanzotta 2014; Steel 2013; Steel 2014; Robichaud 2016; Robichaud 2017a; Robichaud and Soranzo 2017; and Marsilio Ficino, *Commentary on Plato's Parmenides*; Id., *Commento al Parmenide di Platone*.

13 Robichaud 2016, p. 46–107.

We are fortunate that some of Ficino's notes on Proclus's *Platonic Theology* survive (Figure 1).[14] In a comprehensive set of notes, which he entitles *Ordo divinorum apud Platonem secundum Proclum*, Ficino outlines the complete structure of Proclus's theology, detailing the series of Gods, ordered according to their theological principles being-life-intellect.

These notes document how Ficino correctly reconstructs Proclus's hierarchical metaphysics. Presiding over the whole theological series is the supereessential and unparticipated One. There then follows the henads (or unities), the first triad of intelligible Gods, which as a whole corresponds to the principle of being, and is composed by limit and unlimited to form the triad of intelligible being, intelligible life, and intelligible intellect. Ficino continues to explain the second triad of intelligible-intellective Gods, which proceeds from the first, and as a whole corresponds to the theological principle of life. He then turns to the third order in the procession of Proclus's theology, the intellective Gods, which as a whole corresponds to the principle of intellect. I quote Ficino who employs the Latin names of the deities:

> After this intellect follows and is divided by essence into seven intellects, which participate by essence as unities in life and being. The first intellect is Kronos (*Saturnus*); the second is Rhea (*Ops*), in which there are three fonts, namely the crater of souls, the font of virtues, and of nature; the third is Zeus (*Iuppiter*), the first Demiurge of the intellectual world in which the second exemplars are located, namely the intellectual exemplars, since the first are the intelligible exemplars. These three intellectual parts correspond to three intellective Gods, the guardians and Kouretes.[15]

In these notes Ficino has written a concise but absolutely accurate account of Proclus's theology, explaining that below the One, Proclus derives the Hel-

14 Saffrey first suggested in 1959 (now 2002, p. 161–184) that Ficino studied Proclus's *Platonic Theology* by 1463, that is before he turned 30, and I have recently confirmed this hypothesis in Robichaud 2018, p. 149–186.

15 Marsilio Ficino, *Ordo divinorum apud Platonem secundum Proculum*, MS Florence, Biblioteca Riccardiana 70, f. 2^{r}. Saffrey has edited the text (Saffrey 2002, p. 171): *Sequitur post intellectus per essentiam discretus in septem intellectus per essentiam participantes vitam, ens, unitates. Primus intellectus est Saturnus, secundus Opis in qua sunt tres fontes, scilicet patera animarum, fons virtutis et nature, tertius Iupitter primus mundi opifex qui est mundus intellectualis in quo sunt secunda exemplaria, scilicet intellectualia, cum prima sint intelligibilia. His tribus partibus intellectualibus correspondent tres dee intellectuales custoditive et curitiche.*

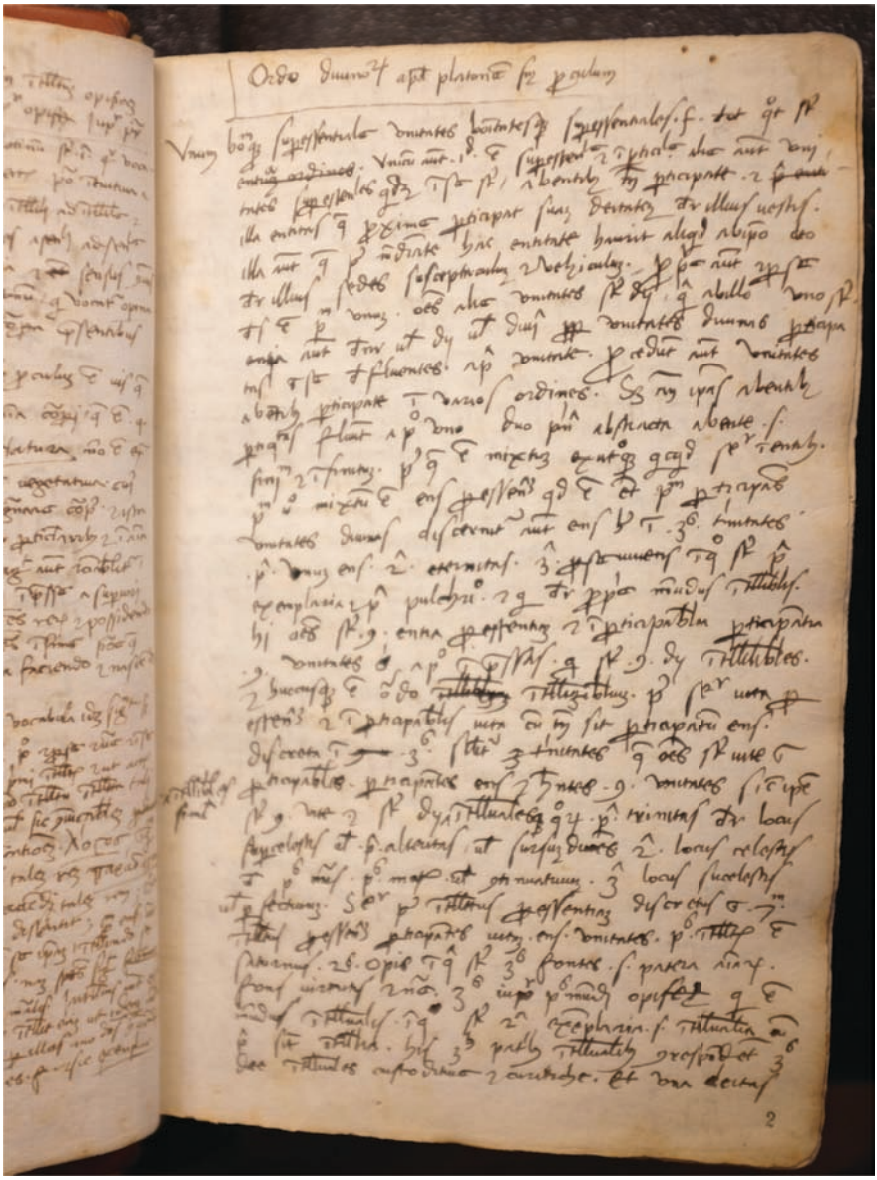


FIGURE 1 Ficino's Notes to Proclus' *Platonic Theology*: MS. Florence, Biblioteca Riccardiana, 70, f. 2r

lenistic Gods from the henadic principles of limited and unlimited according to the triad being-life-intellect. Following Iamblichus's law of the mean terms, each of the three terms then proceeds or unfolds as a second triad according to the same three terms. For instance, the last term of the series, the intellect, which corresponds to the intellective Gods, itself unfolds into Kronos (being), Rhea (life), and Zeus (intellect). For this precise genealogy Proclus is in all likelihood following Iamblichus's interpretation of Plato's *Timaeus* (40e–41a). Ficino's notes reveal that he did not just skim Proclus's *Platonic Theology*, since he would have had to have read well into Book 5 to find the passage detailing the genealogy of the Gods that I just quoted.[16] Ficino's impressive and precise reconstruction of Proclus's theology (Figure 2) demonstrates that he comes to understand how Proclus conceives of the triad being-life-intellect, which Ficino and his contemporaries would have already known as long-established divine names for the Christian God, to name the Gods Kronos, Rhea, and Zeus. Ficino's understanding of the Platonic triad is no longer limited to Aquinas's vague notion of Platonic ideas and anonymous Gods. His reading of Proclus discovers that being, life, and intellect are divine names of specific individual Gods. Ficino uncovers, moreover, that Proclus actually speaks about different levels of demiurgy. The highest Demiurge is the lowest term of the transcendental intellectual triad and corresponds to Zeus in the theogony following Kronos and Rhea. This is "the maker and father" of Plato's *Timaeus* (28c). Its lower hypercosmic half, according to Proclus, is the Demiurge in the triad Zeus, Poseidon, Hades from the myth of the *Gorgias* (523a). Once more following Iamblichus's law of mean terms, the connection of these two levels is symbolized by the fact that Zeus is the lowest term in the transcendental triad but the highest term in the hypercosmic triad. Proclus thereafter represents how demiurgy unfolds into the lowest ontological levels of nature by identifying Dionysus as the demiurgic God connecting the hypercosmic and the encosmic young Gods mentioned by Plato in *Timaeus* (42d), and even possibly postulating Adonis as the lowest manifestation of this procession.[17]

Ficino is aware of the multiple manifestations of Demiurge-Zeus in this Platonic system, writing in his notes *Ordo divinorum apud platonem secundum Proclum*:

16 Proclus, *Platonic Theology*, 5.3.

17 For an overview of Proclus's hierarchical theology see especially Saffrey and Westerink's introduction to Proclus, *Platonic Theology*, p. ix–lxxxix. For demiurgy in this system see Opsomer 2000; Opsomer 2001; Opsomer 2003; Opsomer 2005; Opsomer 2017; d'Hoine 2008; Dillon 2000. See also the discussion in the introduction of Van Riel 2008. For a dis-

Iamblichus, Syrianus, Proclus et al.
- One
- Henads (limit and unlimited)
- Transcendent Gods
  - Intelligible (Being)
  - Intelligible-Intellective (Life)
  - Intellective (Intellect)
    - Essential Intellect (Being) = Kronos
    - Living Intellect (Life) = Rhea
    - Intellective Intellect (Intellect) = Zeus = Demiurge
      - Athena, Kore, Kouretes, Seventh Divinity (Guardians)
- Hypercosmic Gods
  - Demiurgic Triad = Zeus
    - Zeus (Being/*Essentia*)
    - Poseidon (Life/*Vita*)
    - Hades (Intellect/*Species*)
  - Vital Triad = Kore
    - Artemis
    - Persephone
    - Athena
  - Guarding and Converting Triads of the Korybantes and Apollo
- Hypercosmic-Encosmic Gods
- Encosmic Gods
- Universal Souls
- Angels, Demons, Heros etc.

FIGURE 2 Schema of relevant details of Ficino's reconstruction of Proclus's *Platonic Theology*

But after the Demiurge-Zeus (*Opifex Iuppiter*), who is the boundary of the whole partial realm and the father of all that follows, there flow from him three orders of the partial Gods, who are intellects but participated intellects, since there were seven unparticipated intellects. The first order is called the hypercosmic, assimilative, ruler, and leader; the second is called imperishable and intermediary; the third is called encosmic and young.

cussion of the theological sources present in this system see also Brisson 1987; Brisson 2017, and the table provided by him and Van Riel that follows on p. 323–328. On Ficino and Iamblichean mean terms see Robichaud 2020.

> And since only the first Demiurge (*primus opifex*) himself governs alone the whole encosmic realm and gives all to all, these three orders divide the work [of demiurgy]. The first order gives parts to all, the second all to parts, and the third parts to parts.[18]

Following Proclus's *Platonic Theology* and commentary on the *Timaeus*, Ficino has just distributed demiurgic causality accurately between the single Demiurge-Zeus that gives all to all (det omnia omnibus / τῶν ὅλων ὁλικῶς δεμιουργικὸν), and the demiurgic triad of causality that gives parts to all (*dat partes omnibus* / τῶν μερῶν ὁλικῶς), all to parts (*omnia partibus* / τῶν ὅλων μερικῶς), and finally parts to parts (*partes partibus* / τῶν μερῶν μερικῶς).[19] Ficino continues to explain Proclus's theology:

> The first dozen are divided into four trinities. The first trinity is Saturnian because it is after the first Zeus (*Iuppiter primus*) under the *ratio* of Kronos (*Saturnus*), and the first in that trinity is called Zeus (*Iuppiter*), second Poseidon (*Neptunnus*), third Hades (*Pluto*), because they act separately insofar as Demiurge-Zeus (*Opifex Iuppiter*) is one; the first gives essences (*essentiae*), the second lives (*vitae*), the third forms (*species*). The second trinity pertains to life and as a whole is called Kore (*Proserpina*), but the first of its unities is Artemis (*Diana*), the second is Persephone, and the third is Athena (*Minerva*). This trinity is guarded on its border by a trinity of protection and a trinity of conversion,[20] which are called the Goddesses Korybantes, and just as the Kouretes accompany Rhea (*Ops*) so do the Korybantes accompany Kore (*Proserpina*). But the third trinity in

18 Marsilio Ficino, *Ordo divinorum apud Platonem secundum Proculum*, MS Florence, Biblioteca Riccardiana 70, f. 2^{v} (cf. Saffrey 2002, p. 172): *Post opificem vero Iovem qui est confinium totalium particulariumque et pater omnium sequentium, fluunt ab eo tres ordines deorum particularium, qui sunt intellectus sed tamen participati, cum illi septem fuerint imparticipabiles intellectus. Primus ordo dicitur supermundanus, assimilativus, dux, prince⟨p⟩s; secundus medius indissolubilisque; tertius mundanus et iuvenis. Et cum primus opifex ipse solus omnia mundana gubernat et det omnia omnibus, tres isti ordines dividunt opus: et primus ordo dat partes omnibus, secundus omnia partibus, tertius partes partibus*.

19 See Proclus's *In Timaeum*, 309.14–312.26, but all of *In Timaeum*, 299.13–327.10 and Book 6 of the *Platonic Theology* is very relevant for this material. See also for example, the discussion in Opsomer 2001, p. 53–54.

20 Saffrey transcribed this correctly as *conservativa*, though I'm inclined to read this as *convertiva* or *conversiva* since below Ficino employs *conversiva*, corresponding to the Neoplatonic principle of ἐπιστροφή.

> the linear series (*in ordine lineari*) pertains to conversion and is called as a whole Helios or Apollo (*Sol vel Appollo*). The order (*ordo*) of hypercosmic-encosmic Gods follow.[21]

Ficino thus grasps the complete ordering system of Proclus's theology, first, as it unfolds, following the Iamblichean law of mean terms, the triad being-life-intellect into further triads of being-life-intellect identified with linear series of separate Gods, and second, as Demiurge-Zeus communicates its work down a processive series to lower demiurgic activities. Ficino even notes how Proclus completes the series by identifying Plato's young Gods (*Timaeus* 42d) with the encosmic Gods ruling over the four elements, followed by daemons, angels, and heroic souls, and how Proclus separates Demiurge-Zeus from the object of his contemplation, the paradigm of the absolute living being from *Timaeus* (39e), saying:

> However, the Demiurge who is the Intellect of the Intellective Gods, when he contemplates on high in this intelligible intellect, since it is its exemplar, makes the cosmos according to the exemplar of the henadic forms (*forme unius*), which he sees in that comprehension.[22]

However, to comprehend the ancient relationship between Christian and Platonic triads, Ficino pays special attention to the fact that Proclus identifies

---

21 Marsilio Ficino, *Ordo divinorum apud Platonem secundum Proculum*, MS Florence, Biblioteca Riccardiana 70, f. 2^{v} (cf. Saffrey 2002, p. 172): *Sunt autem primi duodecim distributi in quattuor trinitates. Prima trinitas est Saturnalis, quia fit ab Iove primo sub ratione Saturni; et primus in ea trinitate dicitur Iuppiter, secundus Neptunnus, tertius Pluto, quia divisim agunt quod opifex Iuppiter unus, primus dat essentias, secundus vitas, tertius species. Secunda trinitas est vitalis et tota dicitur Proserpina, prima vero illius unitas Diana, secunda Persefogni, tertia Minerva. Hanc autem trinitatem ex latere comitatur trinitas custoditiva et conservativa, que dicuntur dee corivandes et sicut supra curitiche fuerunt circa Opim sic circa Proserpinam chorivandes. Tertia vero trinitas in ordine lineari est conversiva et dicitur tota Sol vel Appollo. Sequitur ordo deorum qui supermundani mundanique simul.*

22 Marsilio Ficino, *Ordo divinorum apud Platonem secundum Proculum*, MS Florence, Biblioteca Riccardiana 70, f. 3^{r} (cf. Saffrey 2002, p. 173–174): *Secuntur dii mundani qui dicuntur dii iuvenes, qui habent quattuor exercitus. Primus habitat a primo celo et post per speram ignis sub celo usque ad principium aeris; secundus aerem usque ad dimidium; tertius hinc usque ad terram; quartus terram. His respondent ordinatim quattuor ordines angelorum, quattuor demonum et quattuor animarum. Unde in unaquaque quattuor partium mundi sunt quattuor ordines spirituum, qui sunt facti a primo opifice Iove sic. Opifex autem, qui est intellectus intellectualis, cum aspicit sursum in hoc intellectu intelligibili ut ad eius exemplar, fabricet mundum ad exemplar forme unius, quam in illo conceptam videt.*

Zeus as the Platonic Demiurge, or the world's maker, and that the first Zeus-Demiurge (in the procession of demiurgic activity identified above) is the lowest term in the Intellective triad being-life-intellect, which as a whole corresponds to the lowest term of a prior triad being-life-intellect that corresponds to Intelligible (Being), Intelligible-Intellective (Life), and Intellective (Intellect) (see Figure 2). We find Ficino on the hunt for this Demiurge-Zeus, which he designates as *primus mundi opifex*, *proximus intellectus*, and *proximus mundi faber*, in his studies of Plotinus's *Enneads*.

3 Finding the Demiurge in Plotinus, Porphyry, Iamblichus and Proclus

The Platonic Demiurge became a subject of intense focus in Ficino's thinking.[23] In scrutinizing Proclus's commentary on the *Timaeus* Ficino learned that there was actually a vocal disagreement among late ancient Platonists regarding Plato's Demiurge. The problem resembles a Russian doll: Ficino's study of Iamblichus and Proclus's critique of Porphyry's interpretation of Plotinus's understanding of Plato's Demiurge. In order to make sense of the controversy among ancient Platonists regarding Plotinus's understanding of the Demiurge, when Ficino studies Plotinus's *Enneads*, he takes note in the margins of his Greek manuscript of instances where Plotinus speaks of the Demiurge. The first passage of interest to Ficino is *Enneads*, 2.9.6, *Against the Gnostics*. After critiquing the Gnostic Christians for dividing reality into multiple suborders of beings and misinterpreting Plato, Plotinus admonishes them:

> And the making a plurality in the intelligible world, Being, and Intellect, and the Maker different from Intellect, and Soul, is taken from the words in the *Timaeus*: for Plato says, 'The maker of this universe thought that it should contain all the forms that intelligence discerns contained in the Living Being that truly is.' (*Tim*. 39e 7–9). But they did not understand, and took it to mean that there is one mind which contains in it in repose all realities, and another mind different from it which contemplates them, and another which plans—but often they have soul as the maker instead of the planning mind—and they think that this is the maker according to Plato, being a long way from knowing who the maker is.[24]

23 Cf. Allen 1987.

24 Plotinus, *Enneads*, 2.9.6: καὶ ἐπὶ τῶν νοητῶν δὲ πλῆθος ποιῆσαι, τὸ ὂν καὶ τὸν νοῦν καὶ τὸν δημι-

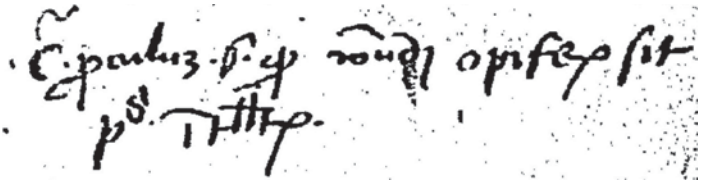


FIGURE 3 MS. Paris, Bibliothèque nationale de France, Gr. 1816, f.75^{r}

In the margins of this passage Ficino writes succinctly, "Against Proclus, namely that the maker of the cosmos is the last (or nearest) intellect." (Figure 3)[25]

Following Iamblichus, Proclus departs from Plotinus's conception of the Demiurge by postulating a triad for the Intellect below the One and the henads: the Intelligible, the Intelligible-Intellective, and the Intellective, of which each term is identified respectively with being, life, and intellect. In Proclus's account of the *Timaeus*, the Demiurge proper is in the lowest member in the Intellective triad (composed of the Essential Intellect, the Living Intellect, and the Intellective Intellect). Therefore, Proclus identifies the Demiurge as the Intellective Intellect and also names him Zeus (he names the prior two terms Kronos and Rhea). Ficino rightly notes Zeus-Demiurge as "proximus" designating the nearest or lowest ontological reality of Intellect, the neighboring part to the lower realm.

Unlike common Christian assumptions that there is an absolute ontological chasm between creator and creature, Neoplatonists do not argue for a *creatio ex nihilo* nor for an absolute division between the divine Intellect and the world below it, rather the cosmos emanates from the divine, and always remains in contact with it. To be sure, Neoplatonists like Proclus also argued for the radical transcendence of everything above the cosmos, but Proclus's transcendence was always mediated by the Iamblichean notion of a third 'mean term.'

ουργὸν ἄλλον καὶ τὴν ψυκήν, ἐκ τῶν ἐν τῷ Τιμαίῳ λεχθέντων εἴληπται· εἰπόντος γὰρ αὐτοῦ "ἦπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας ἐν τῷ ὃ ἔστι ζῷον καθορᾷ, τοσαύτας καὶ ὁ τόδε ποιῶν τὸ πᾶν διενοήθη σχεῖν". οἱ δὲ οὐ συνέντες τὸν μὲν ἔλαβον ἐν ἡσυχίᾳ ἔχοντα ἐν αὐτῷ πάντα τὰ ὄντα, τὸν δὲ νοῦν ἕτερον παρ᾽αὐτὸν θεωροῦντα, τὸν δὲ διανοούμενον—πολλάκις δὲ αὐτοῖς ἀντὶ τοῦ διανοουμένου ψυχή ἐστιν ἡ δημιουργοῦσα—καὶ κατὰ Πλάτωνα τοῦτον οἴονται εἶναι τὸν δημιουργὸν ἀφεστηκότες τοῦ εἰδέναι τίς ὁ δημιουργός.

25 MS Paris, Bibliothèque nationale de France, Gr. 1816, f. 75^{r}: *Contra Proculum scilicet quod mundi opifex sit proximus intellectus*. On Ficino and this manuscript see Henry 1948, p. 45–62, 45–62; Gentile, Niccoli, Viti 1984, p. 21, 122; Förstel 2006 (who is also finishing an edition of Ficino's complete notes to the manuscript); Robichaud 2016; Robichaud 2017a; Robichaud 2017b; Robichaud 2018, p. 224–229.

For instance, according to Proclus, between the Hypercosmic Gods and the Encosmic Gods there are the Hypercosmic-Encosmic Gods. In order to protect the transcendence of the Demiurge-Zeus and following the myths about Zeus's protectors, Proclus introduces the Kouretes as Zeus's guardians along with a seventh deity, identified as the membrane or boundary between the Intellective and Hypercosmic realms. However, insofar as Proclus's Demiurge is the lowest term in the triad Kronos-Rhea-Zeus, he is also the boundary between the Intellective and Hypercosmic levels of reality. As such, moreover, he is not only the last term, but also a mean term between these two levels of reality. Such is the logic of Proclus's understanding of the divine. In short, whereas a Christian understanding of demiurgy as *creatio ex nihilo* proposes an absolute incommensurability between creator and creature and situates cause and effect on two separate ontological levels, Proclean demiurgy is precisely about the stratification of reality according to the liminal contact of mean terms. Why then would Ficino take note of the fact that Plotinus's arguments about the Demiurge in *Enneads*, 2.9.6, *Against the Gnostics* go against Proclus?

Plotinus's criticism of the Christian Gnostics is directed at the fact that they make strong demarcations between different substances, most importantly that they divide the Intelligible world into a plurality of substantial forms held in a mind distinct from the Intellect that contemplates them, and that they argue for an ontological dualism composed of an evil dead matter and a good living spirit. Plotinus confirms his emanative philosophy by appealing to Plato's ontology from the *Sophist* (248e–249a) precisely to argue that being is not dead matter but also contains life and intellect. In the passage quoted above, he also critiques the Gnostics for misunderstanding what Plato says in *Timaeus* 39e, believing that Plato states that the paradigm of the absolute living being is held in a separate mind from the Demiurge's contemplative mind. This position alone contradicts Plotinus's understanding of the Demiurge since Plotinus holds that because Intellect is identical to its thoughts, the paradigms should not be thought to exist in a mind separate from the intellect that contemplates them. Specifically, Ficino's notes reveal that he finds certain similarities between the Gnostic Christians and Proclus regarding the stratification of the Intellect into a hierarchical order. More generally, Ficino's interest in locating the Demiurge and the lowest or neighboring Intellect (*proximus intellectus*) in Neoplatonic texts is an attempt to find the point where the Intelligible first touches our cosmos, in Christian terms the instance when God's hand creates.

For his part, Proclus reasons that Plotinus is correct in situating the Demiurge in Intellect, yet Proclus departs from him to the degree that he follows

Iamblichus in multiplying the ontological levels of Intellect into fully formed triads, and precisely in situating the Demiurge on the lowest border. If Proclus found something of value in Plotinus's discussion of the Demiurge, he disagrees quite strongly with Porphyry's judgment (as he presents it his *Timaeus* commentary) that the Demiurge is not found on the noetic level but in Soul. The question revolves around the correct interpretation of *Timaeus* 39e, quoted above. Proclus inquires in his commentary on the *Timaeus*:

> Thinking that he is in agreement with Plotinus, Porphyry calls the soul the hypercosmic demiurge on the one hand and its Intellect, to which it has turned, the Living-Thing-itself (αὐτοζῷον) on the other, so that in his view the paradigm of the demiurge is the Intellect. It is worth asking him in which text Plotinus makes the soul a demiurge.[26]

Ficino takes up Proclus's challenge and responds in the margins of his Plotinus manuscript.

Traces of Ficino's search for a passage where Plotinus discusses the Demiurge as Soul are visible in his manuscript of the *Enneads*. They first appear in the final chapter of *Enneads*, 2.3.18, *On Whether the Stars are Causes*, where Plotinus argues that if something is thought to be evil, a poisonous snake for example, its existence contains an unobservable good. He mentions that a perceived evil can cause beautiful art or make us reflect on our way of life—to which Plotinus says "If this is correct, it must be that the Soul of the all contemplates the best, always aspiring to the intelligible nature and to God, and that when it is full, filled right up to the brim, its trace, its last and lowest expression, is this productive principle that we are discussing. This, then, is the ultimate maker; over it is that part of soul which is primarily filled from Intellect: over all is Intellect the Craftsman, who gives to the soul which comes next those gifts whose traces are in the third."[27] Next to this passage, and below a

26 Proclus, *In Timaeum*, B 306.32–307.5: μετὰ δὴ τὸν Ἀμέλιον ὁ Πορφύριος οἰόμενος τῷ Πλωτίνῳ συνᾴδειν, τὴν μὲν ψυχὴν τὴν ὑπερκόσμιον ἀποκαλεῖ δημιουργόν, τὸν δὲ νοῦν αὐτῆς, πρὸς ὃν ἐπέστραπται, τὸ αὐτοζῷον, ὡς εἶναι τὸ παράδειγμα τοῦ δημιουργοῦ κατὰ τοῦτον τὸν νοῦν. ὃν ἐρωτᾶν ἄξιον, ἐν τίσι Πλωτῖνος τὴν ψυχὴν ποιεῖ δημιουργόν.

27 Plotinus, *Enneads*, trans. Armstrong, 2.3.18: εἰ δὴ ταῦτα ὀρθῶς εἴρηται, δεῖ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν θεωρεῖν μὲν τὰ ἄριστα ἀεὶ ἱεμένην πρὸς τὴν νοητὴν φύοιν καὶ τὸν θεόν, πλήρουμένης δὲ αὐτῆς καὶ πεπληρωμένης οἷον ἀπομεστουμένης αὐτῆς τὸ ἐξ αὐτῆς ἴνδαλμα καὶ τὸ ἔσχατον αὐτῆς πρὸς τὸ κάτω τὸ ποιοῦν τοῦτο εἶναι. Ποιητὴς οὖν ἔσχατος οὗτος· ἐπὶ δ᾽αὐτῷ τῆς ψυχῆς τὸ πρώτως πληρούμενον παρὰ νοῦ· ἐπὶ πᾶσι δὲ νοῦς δημιουργός, ὅσ καὶ τῇ ψυχῇ τῇ μετ᾽αὐτὸν δίδωσιν ὧν ἴχνη ἐν τῇ τρίτῃ.

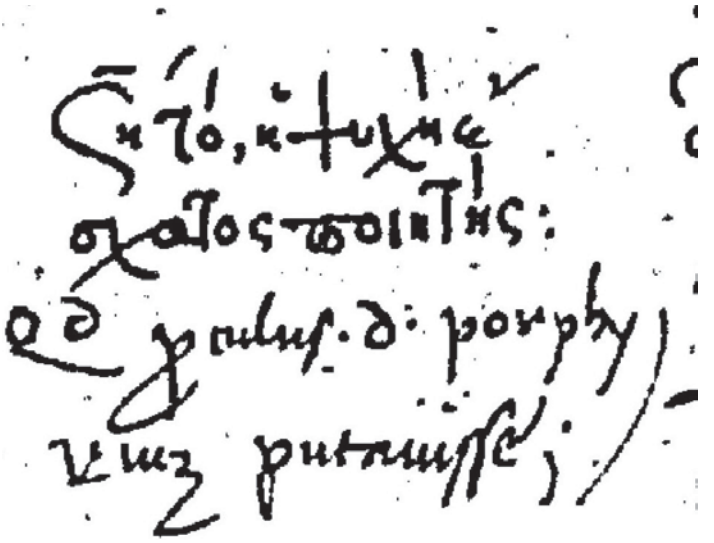


FIGURE 4 MS. Paris, Bibliothèque nationale de France, Gr. 1816, f. 59^{v}

Greek manuscript *scholion* indicating "*Nota Bene*: the soul is the ultimate maker (or lowest Demiurge)," Ficino's note says, "Proclus says that is what Porphyry thought."[28] (Figure 4)

Indeed, this passage from the *Enneads* is tantalizingly close to being evidence for Proclus's understanding of Porphyry's opinion that the Demiurge is Soul instead of Intellect, insofar as the ultimate maker or the Ποιητὴς οὖν ἔσχατος οὗτος is described as the lowest term, the Soul. Nevertheless, because the passage continues to say that over this is the Demiurge Intellect (νοῦς δημιουργός) it does not fully justify Porphyry's interpretation (as Proclus characterizes or, as some might say, mischaracterizes it).[29]

Ficino, however, did find a passage that agrees with Proclus's account of Porphyry's reading of Plotinus's Demiurge. The text in question is *Enneads* 3.2.16, *On Providence*, where Plotinus responds again to the theodical question about evil, asking how there can be injustice when all things are ordered with providence. After answering that such complaining is akin to a poet writing a dialogue for a character in a play who insults the play's author, Plotinus breaks off boldly as follows:

28 MS. Paris, Bibliothèque nationale de France, Gr. 1816, f. 59^{v}: Ση⟨μείωσαι⟩ τὸ, ἡ ψυχὴ ἔσχατος ποιητής: *Quod Proclus dicit Porphyrium putavisse*.

29 Cf. Dillon 1969; Deuse 1977; Monet 2000; Opsomer 2005.

> Let us, then, again, and more clearly, explain what the rational forming principle of our universe is and that it is reasonable for it to be like this. This rational principle, then, is—let us take the risk! We might even, perhaps succeed [in describing the Demiurge]—it is not pure intellect or absolute intellect; it is not even of the kind of pure soul but depends on soul, and is a sort of outshining of both; intellect and soul (that is, soul disposed according to intellect) generated this rational principle as a life which quietly contains a rationality.[30]

It is with this passage—where Plotinus explains the fabrication of the cosmos with the principles of being, life, intellect—that Ficino responds to Proclus's demand for textual evidence of Porphyry's interpretation of Plotinus's understanding of the Demiurge as Soul. As a gloss to the passage, Ficino refers back to Plato's *Timaeus* and writes in both Greek and Latin (Figure 5):

> The *logos* emanates from intellect and soul into matter. The cosmos is a mixture of mind and necessity. Porphyry says that the closest (*proximus*, last or nearest) Demiurge of the world is the soul, as Proclus maintains in his commentary to the *Timaeus*! Which is what Plotinus seems to intend.[31]

Contrary to Proclus, Ficino believes to have found textual evidence for Porphyry's interpretation that Plotinus thinks that the Demiurge (understood as the operation of a formative logos) is located in Soul (disposed according to Intellect). In another section entitled *Proprietas vocabulorum Platonicorum* from the notes appended to his manuscript of Proclus's *Platonic Theology* that I discussed above, Ficino once more comments on the twofold nature of Plotinian demiurgy:

> Zeus, as Plotinus says in the second book of doubts on the soul [*Enneads*, 4.4.10], has a twofold signification: at one time the Demiurge-Intellect, at

30 Plotinus, *Enneads*, 3.2.16: πάλιν οὖν σαφέστερον λέγωμεν τίς ὁ λόγος καὶ ὡς εἰκότως τοιοῦτός ἐστιν. ἔστι τοίνυν οὗτος ὁ λόγος—τετολμήσθω γάρ· τάχα δ᾽ἂν καὶ τύχοιμεν—ἔστι τοίνυν οὗτος οὐκ ἄκρατος νοῦς οὐδ᾽αὐτονοῦς οὐδέ γε ψυχῆς καθαρᾶς τὸ γένος, ἠρτημένος δὲ ἐκείνης καὶ οἷον ἔκλαμψις ἐξ ἀμφοῖν, νοῦ καὶ ψυχῆς καὶ ψυχῆς κατὰ νοῦν διακειμένης γεννησάντων τὸν λόγον τοῦτον ζωὴν λόγον τινὰ ἡσυχῇ ἔχουσαν.

31 MS Paris, Bibliothèque nationale de France, Gr. 1816, f. 94r: λογός ἀπὸ νοῦ καὶ ψυχῆς εἰς ὕλὴν ἀπορρέει. ἐξ ⟨ν⟩οῦ καὶ ἀναγκῆς, κόσμος μικτὸς. *Porphyrius dicit proximum opificem mundi esse animam, ut Proculus testatur in Timeo: Quod et Plotinus velle videtur*.

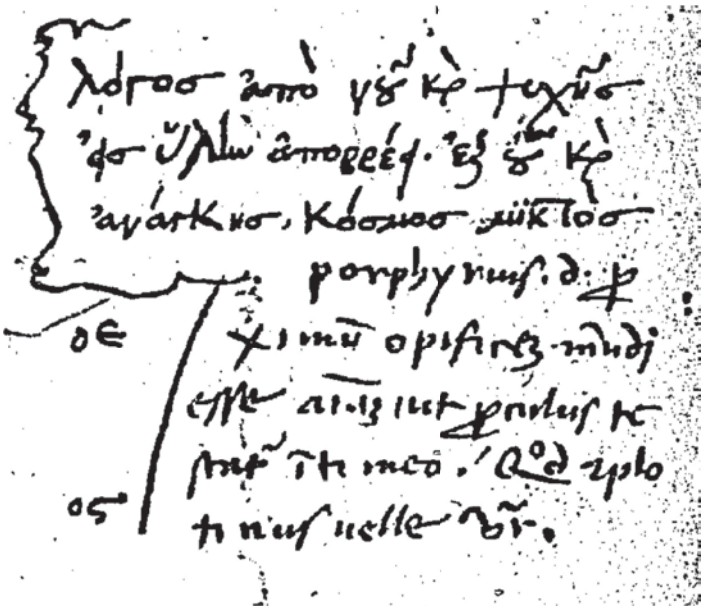


FIGURE 5 MS. Paris, Bibliothèque nationale de France, Gr. 1816, f. 94r

another time the World Soul, and he says that this Intellect is called the Demiurge-Zeus (*Iuppiter opifex*) and the Father-Zeus (*Iuppiter pater*), but the World Soul is called the Ruler-Zeus (*Iuppiter dux*).[32]

It is important to remember that Ficino's disentangling of the different Platonic interpretations of the Demiurge has a direct consequence on his understanding of how the triad being-life-intellect is employed in different hands to explain the divine. In fact, Ficino's printed commentary on Plotinus turns to Iamblichus's and Proclus's understanding of the Demiurge specifically because of the implications for understanding the theological principles of being-life-intellect. Modern scholars of Plotinus often overlook the short treatise *Enneads* 3.9, since the work is in reality a collection of philosophical notes, perhaps based on classroom discussions, but when they do, they follow Ficino's divi-

32 Marsilio Ficino, *Proprietas vocabulorum Platonicorum*, MS Florence, Biblioteca Riccardiana 70, f. 1v (cf. Saffrey 2002, p. 176): *Iuppiter, ut dicit Plotinus libro secundo de dubiis anime, significat duo: aliquando intellectum opificem, aliquando animam mundi; et dicit quod ille intellectus vocatur Iuppiter opifex, Iuppiter pater, anima autem mundi dicitur Iuppiter dux*. Cf. Plotinus, *Enneads*, 4.4.10. On this distinction see also Marsilio Ficino, *Commentary on the Phaedrus*, p. 111–121.

sion of the work into nine separate considerations.[33] Ficino is interested in this work since Plotinus explicitly addresses the nature and identity of the Demiurge. In fact, the first consideration in *Enneads* 3.9 is Plotinus's commentary to the lemma from Plato's *Timaeus* 39e (which Plotinus discussed, as noted above, in *Enneads* 2.9.6 *Against the Gnostics*): "Intellect," Plato says, "sees the Ideas existing in Life" then, he says, "the Demiurge planned that, what Intellect sees in Life, this universe too should have."[34] Having established the presence of two terms of the triad—life and intellect—in this passage about the Demiurge from the *Timaeus*, Plotinus cites a passage from the *Phaedrus* (247c–e) to introduce the third: "For there, Plato, says is truth too, in real being, where each and every thing in itself is."[35] Plotinus inquires whether the Demiurge saw the ideas outside of his intellect. Scholars of Plotinus know that he argues quite strongly that the intelligibles are not outside of the intellect but are in fact identical to it. If Plotinus holds that the intelligbles are identical to the intellect, how then are they distinguished from one another if they are not separated, and specifically how will the principles of being-life-intellect themselves be distinguished from each other, especially if they correspond to individual Gods?

I quote Plotinus's solution:

> Now, even if each is different from each other, they are not separate from each other except in so far as they are different. Further, there is nothing in the statement against both being one, but distinguished by thought (διαιρούμενα δὲ τῇ νοήσει) though only in the sense that one is intelligible, the other intellect.[36]

Here, Plotinus explicitly gives his thoughts on Plato's Demiurge, and maintains a strong form of the thesis that the Intellect is identical to its thoughts, which are differentiated rationally but not ontologically. This specific solution was

33 Cf. Dillon 1969; Deuse 1977; Monet 2000; Opsomer 2005, like Ficino before them, turn to this passage from the *Enneads* specifically to make sense of the debates between Iamblichus, Proclus, and Porphyry on the correct interpretation of Plotinus's understanding of the Demiurge.

34 Plotinus, *Enneads*, 3.9.1: νοῦς, φησιν, ὁρᾷ ἐνούσας ἰδέας ἐν τῷ ὅ ἐστι ζῷον· εἶτα διενοήθη, φησίν, ὁ δημιουργός, ἃ ὁ νοῦς ὁρᾷ ἐν τῷ ὅ ἐστι ζῷον, καὶ τόδε τὸ πᾶν ἔχειν. Cf. Plato, *Timaeus*, 39e.

35 Plotinus, *Enneads*, 3.9.1: ἐκεῖ γὰρ καὶ τὴν ἀλήθειάν φησιν εἶναι ἐν τῷ ὄντι, οὗ αὐτὸ ἕκαστον. Cf. Plato, *Phaedrus*, 247c.

36 Plotinus, *Enneads*, 3.9.1: ἤ, κἂν ἕτερον ἑκάτερον, οὐ χωρὶς ἀλλήλων, ἀλλ᾽ἢ μόνον τῷ ἕτερα. Ἔπειτα οὐδὲν κωλύει ὅσον ἐπὶ τῷ λεγομένῳ ἓν εἶναι ἄμφω, διαιρούμενα δὲ τῇ νοήσει, εἴπερ μόνον ὡς ὂν τὸ μὲν νοητόν, τὸ μὲν νοητόν, τὸ δὲ νοοῦν· I am slightly modifying Armstrong's translation.

extremely important for Ficino since it provides him with an alternative to Iamblichus's and Proclus's understanding of the Demiurge as a separate term in the triad being-life-intellect.

Here is Ficino's commentary on *Enneads* 3.9.1:

> Nine considerations chiefly appear in this book. The first is about the creator of the world: if anyone were to follow Iamblichus's and Proclus's method where they interpret that passage from the *Timaeus* about the world's Demiurge—namely that there the Intellect thinks as many ideas in this living being as the Demiurge of the world considers to arrange species in the world—I think he will interpret it as follows: there are clearly as many as three divine substances between the first principles, that is the Good itself and the world. The first of which, essence is the participant of the Good according to its form, and is the cause above life and intellect. But the second, life is the participant of essence according to its form, and is the formal cause of the intellect. Finally, the third, the intellect is the participant of life according to its form and is the cause of the world. He will name the first Ouranos, the second Kronos, and the third Zeus, and he will think that just as Ouranos is superior to Kronos, and Kronos superior to Zeus, so is essence superior and prior to life, and life superior and prior to intellect. But essence is superior to life to the extent that it diffuses itself wider, and life is superior to mind according to a similar extent. He will thus say that the formal Intellect, Zeus, is the immediate Demiurge or maker of the world (*proximum mundi fabrum*), and that he holds within him the intellective ideas of worldly things: which indeed he would have received from the living intellect, namely from Kronos, in which the ideas are equally intellective and intelligible, which in turn Kronos would have received from the Essential Intellect, namely from Ouranos, in which the ideas are only intelligibles. Such a person, therefore, will interpret the *Timaeus* as follows, the providence of Zeus conceived to make as many species in the world as the ideas that the Saturnian Intellect turned to contemplate in the living being itself, that is in Ouranos, which as essence is the cause of life. However, for Plotinus there are not three substances so much as there is that one substance which is called the first Intellect, the first Essence, and the first Life.[37]

37 Plotinus, *Opera omnia cum latina Marsilii Ficini interpretatione et commentatione*, p. 353: *Novem praecipue in hoc libro considerationes apparent. Primae est de auctore mundi: ubi siquis viam Iamblichi Proculique sequatur, exponet Timae dictum illud de opifice mundi, scilicet quot ideas intellectus intelligit in ipso vivente, totidem species cogitavit mundi opifex in*

A few points need to be made about Ficino's interpretation *Enneads* 3.9. First, because he groups Iamblichus's and Proclus's understanding of the Demiurge together it is clear that to interpret this text Ficino employs a passage from Proclus's commentary on the *Timaeus*, namely a section in book 2 (303.24–310.2) that discusses various identifications of Plato's Demiurge.[38] To summarize briefly the relevant material from this section, Proclus (who soon afterwards gives his own and his master Syrianus's opinion about the Demiurge) considers Iamblichus as his intellectual predecessor for his own correct interpretation of the Demiurge. Proclus, like Iamblichus, understands demiurgy according to the law of the mean terms structured according to a theological triad of intelligible, intelligible-intellective, and intellective, each of which, again like Iamblichus, is organized according to the triad being-life-intellect.[39] Once more like Iamblichus, Proclus identifies Zeus as the Demiurge and the last term of the triad, Intellect, in the third part of the trinity, the intellective, which, to repeat, Ficino expresses as *proximus mundi faber*.

---

mundo disponere. Exponet id inquam ita: tres scilicet saltem esse divinas substantias inter principium primum, id est, ipsum bonum atque mundum. Quarum prima secundam formam suam, essentia sit boni particeps, ac insuper vitae intellectusque causa. Secunda vero, secundum formam sit vita, particeps quidem essentiae: intellectus autem formalis causa. Tertia denique per formam sit intellectus, vitae quidem particeps, et causa mundi. Primum nominabit Caelium, secundum vero Saturnum, tertium denique Iovem: tantoque superiorem Saturno Caelium, et Iove Saturnum existimabit, quanto superior priorque essentia est quam vita, et vita quam intellectus. Esse vero essentiam superiorem vita, quatenus amplius se diffundit, et vitam, propter similem amplitudinem esse mentem superiorem. Dicet itaque intellectum formalem, Iovemque esse proximum mundi fabrum, intellectuales ideas mundanarum rerum in se habentem: quas quidem ideas acceperit ab intellectu vitali, scilicet a Saturno, in quo ideae sint intellectuales, et intelligibiles aeque, quas Saturnus habeat ab intellectu essentialis, scilicet ab ipso Caelio, in quo intelligibiles duntaxat sint ideae. Sic igitur Timaeus interpretabitur: Providentia Iovis excogitavit tot in mundo species fabricare, quot animadvertit Saturnium intellectum ideas contemplari, in ipso vivente, id est, in Caelio: qui essentia sit causa vitae. Apud Plotinum vero non tres substantiae, sed una tantum substantia est illa, quae nominatur essentia vitaque prima et intellectus primus.

38 Proclus, *In Timaeum*, B.303.24–310.2; and book 4 (97.1–102.23), which interprets the exact passage from the *Timaeus* cited by Plotinus. On how much of the Proclus's *In Timaeum* Ficino could read see Megna 2003.

39 They are in agreement if one follows Festugière's slight emendation of the text at 308.22 in *Commentaire sur le Timée*, II p. 164, n. 3: μετὰ τὰς ⟨τρεῖς⟩ νοητὰς τριάδας καὶ τὰς τῶν ⟨νοητῶν καὶ⟩ νοερῶν θεῶν τρεῖς τριάδας ἐν τῇ νοερᾷ ἑβδομάδι τὴν τρίτην ἐν τοῖς πατράσιν ἀπονέμει τῷ δημιουργῷ. This agrees with understanding of the text by T. Taylor and a *scholion* in Proclus, *In Timaeum*, ed. Diehl 1903, p. 473.28–30: τὰς ἑπτά φησι τριάδας· τρεῖς γὰρ νοηταὶ καὶ τρεῖς ἅμα νοηταὶ καὶ νοεραί. εἶτα τριὰς νοερὰ καὶ μονάδες αὐτῆς· Κρόνος Ῥέα Ζεύς. Cf. Opsomer 2001, p. 62–63. MS Florence, Biblioteca Riccardiana 24, f. 116^{v}: μετὰ τὰς νοητὰς τριάδας καὶ τὰς τῶν νοερῶν θεῶν τρεῖς τριάδας ἐν τῇ νοερᾷ ἑβδομάδι τὴν τρίτην ἐν τοῖς πατράσιν ἀπονέμει τῷ δημιουργῷ. We know that Ficino read and annotated this manuscript but there is no evidence

Second, in his interpretation of *Enneads* 3.9.1 Ficino speaks of the demiurgic triad as consisting of Hesiod's theogony of Ouranos-Kronos-Zeus. Most modern scholars of Proclus explain that Proclus identifies the triad being-life-intellect not with Ouranos-Kronos-Zeus, but with Kronos-Rhea-Zeus from the *Timaeus*, as I previously discussed. In both cases, Zeus remains the intellect but being and life are identified with different Gods. As I previously demonstrated, Ficino clearly and accurately reconstructed Proclus's complete system in his manuscript notes to the *Platonic Theology*, culminating in Zeus's place (after Kronos and Rhea) as the the lowest neighboring intellect, protected by the Kouretes and the liminal boundary. (Figure 2) Why then does Ficino speak of Ouranos-Kronos-Zeus instead of Kronos-Rhea-Zeus in his interpretation of *Enneads* 3.9.1?

I think Porphyry's organization of the *Enneads* is significant to Ficino's interpretation. We know that Porphyry broke up Plotinus's lengthy treatise against the Christian Gnostics into four parts that now correspond to *Enneads* 3.8; 5.8; 5.5; and 2.9. In these tracts Plotinus discusses the nature of demiurgy to argue against the Gnostics, first, that the Intellect and Intelligible world should not be separated into a divided plurality, second, that the intelligible and the sensible world should not be divided into a living thinking being that is intelligible and a dead material being that makes up our world, and, third, that there is *theoria* or intellectual contemplation at every level of demiurgy, and not simply a preplanned discursive activity from a Christian creator who sets things in motion. Thus, in *Enneads* 3.8, the treaties that immediately precedes the one on which Ficino is here commenting, Plotinus once more addresses the three principles of being-life-intellect in terms of demiurgy. He explains that all beings (even plants and stones) contemplate. That is, because they are the product of the higher noetic activity of the Intellect, they seek a contemplative return (*epistrophê*) to their originative source. In 1981 Pierre Hadot reconstructed the final section of *Enneads* 3.8.11 to explain how at the end of *Enneads* 3.8 Plotinus was actually putting forward his philosophy as an exegesis of Hesiod's theogony: Ouranos, Kronos, and Zeus. Here is Plotinus:

> As certainly, one who looks up to the sky and sees the light of the stars thinks of their maker and seeks him, so the man who has contemplated

---

here that he knew of the *scholion* to 308.22, although he annotates the manuscript elsewhere, and Megna (Megna 2003) has argued that Ficino's studies of Proclus's *In Timaeum* were not limited to this manuscript. In any case, Ficino's commentary to Plotinus' *Enneads*, 3.9.1 indicates that he nonetheless groups Iamblichus's understanding of the Demiurge with Proclus's.

> the intelligible world and observed it closely and wondered at it must seek its maker, too, and enquire who it is who has brought into being something like this, and how, he who produced a son like Intellect, a beautiful boy filled full from himself.[40]

As Hadot explains, even though Plotinus does not mention the three Gods of Hesiod's theogony by name it is clear from the word play that he has Plato's reading of Hesiod in mind. I here quote Hadot: "Like a good Platonic exegete, Plotinus has an obvious starting-point for his criticism in the text of Plato himself, namely the etymology which Plato gives of the name "Kronos" in the *Cratylus*. Kronos, we are there told, means "Koros-nous", i.e., "intellect" not as "child" (*koros*, *kouros*), but as "fulfilment" or "fullness" (*Koros*)."[41] It might be worth adding to Hadot's remarks that this Platonic etymological play is very significant since both senses of κόρος share a common etymological root in proto-indo-european *ḱer- ("to grow") to indicate growth and production, as seen, for example, in *creo* and *creatio* in Latin. Thus, in Plotinus's interpretation of Hesiod's theogony, Kronos does not eat his children so much as keep them inside of himself, which Plotinus interprets as meaning not only that the intelligibles are within the Intellect, but that the Intellect can even be identified with its thoughts. Thus, according to Hadot's reconstruction, the genealogy of Gods in Plotinus bears the following theological significance: Ouranos signifies the One; Kronos signifies the Intellect; and Zeus signifies the Soul (see Figure 6).

It is striking that Ficino does a similar reconstruction of Plotinus's application of philosophical principles to a cosmic theogony. He too draws on this closing section of *Enneads* 3.8.11, which immediately precedes Plotinus's discussion on Plato's Demiurge in *Enneads* 3.9.1, to interpret Plotinus, Iamblichus, and Proclus's discussion of the Demiurge's genealogy according to Hesiod's theogony of Ouranos-Kronos-Zeus, instead of Kronos-Rhea-Zeus. Thus for Ficino, in this passage the genealogy of Ouranos-Kronos-Zeus in Plotinus does not signify One, Intellect, and Soul (as Hadot reconstructs it), which Ficino finds elsewhere in *Enneads* 5.1.10 and 5.8.13, but rather being-life-intellect (Figure 7).[42]

---

40 Plotinus, *Enneads*, 3.8.11: ὡς δὴ ὁ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὸ τῶν ἄστρων φέγγος ἰδὼν τὸν ποιήσαντα ἐνθυμεῖτα καὶ ζητεῖ, οὕτω χρὴ καὶ τὸν νοητὸν κόσμον ὃς ἐθαέσατο καὶ ἐνεῖδε καὶ ἐθαύμασε τὸν κἀκείνου ποιητὴν τίς ἄρα ὁ τοιοῦτον ὑποστήσας ζητεῖν, [ἢ ποῦ] ἢ πῶς, ὁ τοιοῦτον παῖδα γεννήσας νοῦν, κόρον καλὸν καὶ παρ᾽αὐτοῦ γενόμενον κόρον.

41 Hadot 1981, p. 127.

42 MS Paris, Bibliothèque nationale de France, Gr. 1816, f. 213ᵛ: *Coelus—ipsum bonum; Saturnus—intellectus divinus; Iuppiter—anima mundi; exposit hic fabulas horum trium.*

Being = Kronos Life = Rhea Intellect = Zeus = Demiurge	Being = Ouranos Life = Kronos Intellect = Zeus = Demiurge	One = Ouranos Intellect = Kronos Soul = Zeus
– Genealogy of gods according to Iamblichus, Proclus, et al.	– Ficino's reconstruction of Plotinus's genealogy of gods in his commentary to Enneads 3.9.1.	– Hadot's reconstruction of Plotinus's genealogy of gods in Enneads 3.8.11. Nota Bene: According to Proclus, Porphyry understands Plotinus's Demiurge as Soul. According to Iamblichus and Proclus, Plotinus's Demiurge is the Intellect.

FIGURE 6 Comparative table of theogonies relevant to Ficino's reconstruction of Neoplatonic theologies

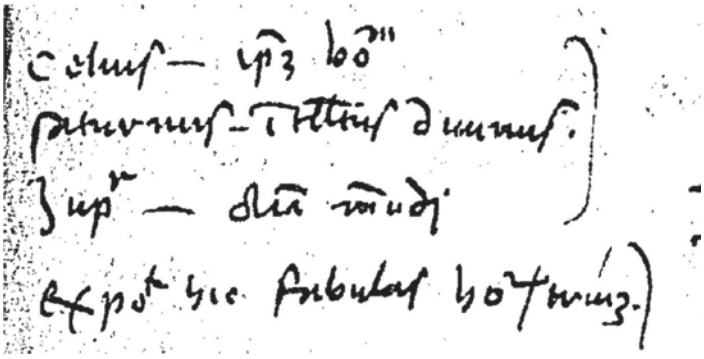
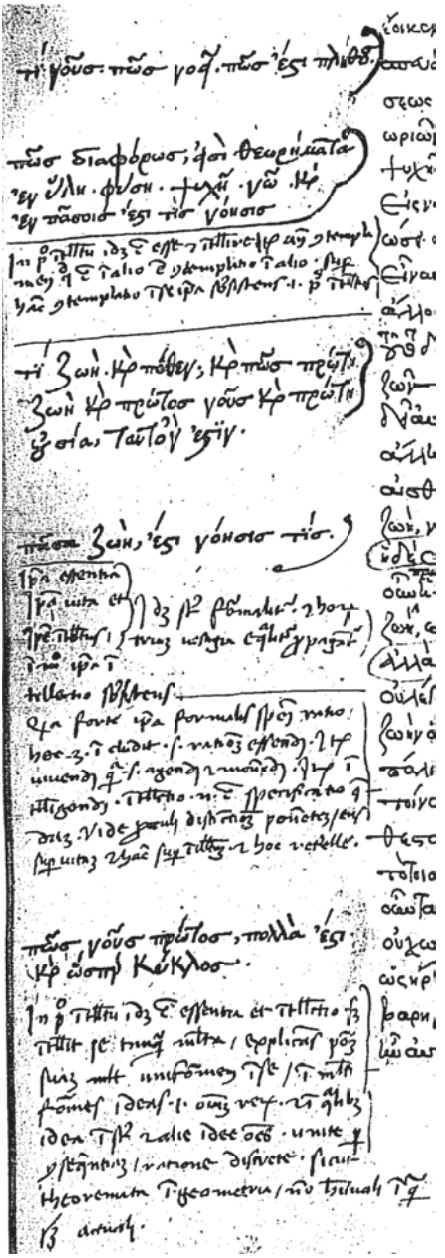


FIGURE 7 MS. Paris, Bibliothèque nationale de France, Gr. 1816, f. 213^{v}

It is precisely with this identification that he critiques Iamblichus's and Proclus's sequence of the triad. It would thus seem that Plotinus even inverts their order of the triad with intellect, instead of being, standing at the forefront of the series. This is the exact reason why Ficino writes in the margins of *Enneads* 3.8 in his manuscript: "See Proclus's established distinction that places being above life and life above intellect, and this will be refuted." (Figure 8).



– τῖ νοῦν, πῶς νοεῖ, πῶς ἔστι πλήθος.
– πῶς διαφόρως, εἰσὶ θεωρήματα ἐν ὕλῃ, φύσει [*sic* φύση], ψυχῇ, νῷ, καὶ ἐν πᾶσοις ἔστι τῖς νόησις.
– In primo intellectu idem est esse et intelligere. Item ante contemplamen, quod est in alio, est contemplatio in alio, super hanc, contemplatio in se ipsa subsistens, id est primus intellectus.
– τῖ ζωὴ, καὶ πόθεν; καὶ πῶς πρώτη ζωὴ καὶ πρώτος νοῦς καὶ πρώτη οὐσία, ταὐτὸν ἐστῖν.
– πᾶσα ζωὴ, ἔστι νόησις τῖς.
ipsa essentia
ipsa vita et
ipse intellectus
immo ipsa intellectio subsistens.
idem sunt formaliter et horum trium vestigia aequaliter propagantur.
Quia forte ipsa formalis speciei ratio haec 3 includit, scilicet rationem essendi, item vivendi, quia scilicet agendi et movendi, item intelligendi. Intellectio enim est specificatio quaedam. Vide Proculi distinctionem ponentem ens super vitam et hanc super intellectum et hoc refelletur.

– πῶς νοῦς πρώτος, πολλὰ ἔστι καὶ ὥσπερ κύκλος.
– In primo intellectu idem est essentia et intellectio, sed intelligit se tanquam multa, explicans potentiam suam uniformem in se, in multiformes ideas, id est omnium rerum. Et in qualibet idea insunt et aliae ideae omnes unitae per consequentiam ratione discretae, sicut theoremata in geometria, non habituali inquam sed actuali.

FIGURE 8 MS. Paris, Bibliothèque nationale de France, Gr. 1816, f. 127^{v}

As is clear from Ficino's extensive marginalia and printed comments on *Enneads* 3.8 and 3.9, Ficino contrasts the ontological priority that he finds in Proclus with the noetic one in Plotinus, and Ficino is aware that they seem to be contradictory insofar as *Enneads* 3.8 makes intellect precede the other two terms.

This final point is of the utmost importance to Ficino for two reasons. First, Ficino finds a closer affiliation with the Plotinian/Porphyrian understanding than a strict Iamblichean understanding of demiurgy (though Ficino is often still very much seduced by many elements of Iamblichean and Proclean mediation in metaphysical hierarchies). Second, it allows him to invoke Plotinus's aid to defend Pseudo-Dionysius's collapsing of being-life-intellect as divine names for a single God. This demonstrates how Ficino's thinking on Pseudo-Dionysius's relationship to the Platonists had advanced from Thomas Aquinas's position. For, although Ficino adopts a similar strategy as the *Liber de causis* and the *Corpus Dionysiacum* of collapsing the Proclean triad, Ficino is also acutely aware that Pseudo-Dionysius's divine hierarchy is also so very close to Iamblichus and Proclus:

> In distinguishing the orders of angels, Dionysius made particular use of the numbers three and nine, and occasionally of seven. We find the number twelve in the Christian mysteries. Iamblichus and Proclus, the Platonists, follow Dionysius here. For they divide the highest and middle angels into three and nine orders; but the angels who follow are divided into seven orders, and the lowest angels into twelve.[43]

Because Ficino inverts the real chronology of historical dependence of Pseudo-Dionysius on Iamblichus and Proclus, the resemblances between their respective derived orders of divine hierarchies creates tensions for him. On the one hand, while Ficino clearly understands that the *Corpus Dionysiacum* repeatedly employs Iamblichean-Proclean triadic mean terms, on the other hand, he is aware that unlike Iamblichus and Proclus, the author of the *Corpus* wishes to identify the terms being, life, intellect, as different names of a single God, and not different Gods emanating from a single source, the One. Ficino, therefore,

43 Marsilio Ficino, *Platonic Theology*, 1.5.14: *In distinguendis autem angelorum Dionysius ternario novenarioque numero in primis, necnon interdum septenario utitur. Quinetiam duodenarium in Christianorum mysteriis reperimus. Idem et Iamblichus Proclusque Platonici post Dionysium observarunt. Supremos enim et medios angelos ternario et novenario dividunt, sequentes autem septenario, postremos denique duodenario ordinum numero partiuntur*.

found solace in Plotinus's solution of differentiating the terms noetically but not separating them ontologically. Aquinas's preoccupation with Platonism in his own commentaries on Pseudo-Dionysius and the *Liber de causis* emerges from his interpretation of *De divinis nominibus* 5.

A few concluding remarks on Ficino's commentary on this section of the *Corpus Dionysiacum* are necessary to compare his treatment to Aquinas:

> But some Platonists, whom Proclus follows, not only place essence in itself, life in itself, intellect in itself in the first intellect as though they were formal *rationes* of the things that follow, but they also separate them from it as though they were certain divine substances distinct among themselves, principles of their own orders, so that essence itself is simply the principle of beings, by which ratio they are things that exist, life itself the leader of the living, by which ratio they are things that live, and the intellect itself, of the things that think. The Plotinian and Porphyrian opinion, even if haphazardly, agrees much more with Dionysius than does the opinion of Proclus.[44]

First, Ficino goes on to argue, following the line of reasoning expressed in proposition 1 of the *Liber de causis* or more specifically to Proclus's own propositions 7 and 56 from the *Elements of Theology*, that the priority of being as a separate substance in the triad would contradict the principle that "the superior cause emits the more powerful effect." Second, Plotinus's identification of the triad being-life-intellect with Intellect presents Ficino with the alternative that one does not need to hyposthasize each term as distinct substances and Gods like Proclus. Third, Ficino also follows Plotinus's argument in *Enneads* 3.9 that the different ideas of being-life-intellect, and therefore the Demiurge too, can be distinguished not ontologically as separate substances but only conceptually by reason. In short, in Plotinus, Ficino finds a supportive voice for collapsing the triad being-life-intellect, but not, however, for collapsing the first two hypotheses of the *Parmenides*.

---

44 Marsilio Ficino, *De divinis nominibus interprete*, p. 164: *Nonnulli vero Platonicorum, quos Proculus est secutus, ipsam per se essentiam, ipsam per se vitam, ipsam intelligentiam, non solum in primo collocant intellectu tanquam formales sequentium rationes, sed etiam inde segregant tanquam substantias quasdam divinas inter se distinctas ordinum suorum principia, ut ipsam essentiam principium entium simpliciter qua ratione sunt entia, vitam ipsam viventum ducem qua ratione viventia, intellectum ipsum intelligentium. Plotinica Porphyrianaque opinio, etsi non undequaque, multo tamen magis quam Proculi Dionysio consonat.* See also my discussion in Robichaud 2016, esp. p. 81–86.

What Ficino understood after he read newly discovered works by Proclus was a much more complex understanding of ancient Platonism than anyone since Antiquity. Two brief but related examples illustrate this. First, in his commentary on the *De divinis nominibus*, Aquinas stopped short of a full analysis of Dionysius's Platonism as he did for the *Liber de causis*, stating reservedly that "Dionysius often writes in the style and in the way of speaking of the Platonists, which is out of fashion among moderns."[45] Ficino was in a different position than Aquinas. Not only did he master Greek at a very young age, he had access to, and to be more precise actively worked at expanding, a much richer corpus of writings from Plato and Neoplatonists than was available in Aquinas's day. Studying these texts compelled him to argue that in order to understand the *Corpus Dionysiacum* correctly one needs to recognize that this Christian author is a Platonist working in a Platonic tradition. He declares this fact in his prefaces and commentaries to the *De divinis nominibus* and the *De mystica theologia*. Despite the fact that Ficino still argues for Dionysius's apostolic authority and that he supports Pseudo-Dionysius's collapsing of the Proclean triad of Gods into divine names of a single God, Ficino was still criticized by his contemporaries, most notably by Jacques Lefèvre d'Étaples in his *Theologia vivificans*, for insisting that the *Corpus Dionysiacum* is dependent on the Platonic tradition. Lefèvre, however, did not have the same degree of Platonic and philosophical erudition, and would not have comprehended how Ficino was able to explain that the triad being-life-intellect employed by the author of the *Corpus Dionysiacum* had its source in Plato's *Sophist*, as E.R. Dodds would demonstrate with great precision centuries later.[46]

Bibliography

Manuscripts

Florence, Biblioteca Riccardiana, 24.
Biblioteca Riccardiana, 70.
Paris, Bibliothèque nationale de France, Gr. 1816.

45 Thomas Aquinas, *Super De divinibus nominibus*, prooemium: *plurumque utitur stilo et modo loquendi quo utebantur Platonici, qui apud modernos est inconsuetus.*

46 For Lefèvre's criticism of Ficino see Toussaint 1999, p. 404–413. For Ficino's comments on the triad in the *Sophist* see Ficino 1989, p. 245–249.

Primary Sources

Aristotle, *Metaphysics*, ed. W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1924.

Aristotle, *Metaphysics*, trans. H. Tredennick, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1933.

Liber de causis, ed. A. Pattin, "Le *Liber de causis*. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes", in *Tijdschrift voor Filosofie* 28, 1966, p. 90–203.

Marsilio Ficino, *Commentary on the Phaedrus* in *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer*, ed. and trans. M.J.B. Allen, Berkeley, University of California Press, 1981.

Marsilio Ficino, *Commentary on the Sophist* in *Icastes: Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Sophist*, ed. and trans. M.J.B. Allen, Berkeley, University of California Press, 1989.

Marsilio Ficino, *Platonic Theology*, ed. and trans. M.J.B. Allen, with J. Hankins and W. Bowen, 6 volumes, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2000–2006.

Marsilio Ficino, *Dionysii Areopagitae, De mystica theologia, De divinis nominibus, interprete Marsilio Ficino*, ed. P. Podolak, Naples, M. D'Auria Editore, 2011.

Marsilio Ficino, *Commentary on Plato's Parmenides*, ed. and trans. M. Vanhaelen, Cambridge (MA) Harvard University Press, 2012.

Marsilio Ficino, *Commento al Parmenide di Platone*, ed. and trans. F. Lazzarin, Florence, Olschki, 2012.

Plato, *Platonis opera*, ed. J. Burnet, Oxford, Oxford University Press, 1903.

Plato, *Sophist*, trans. H.N. Fowler, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1921.

Plato, *Timaeus*, trans. W.R.M. Lamb, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1925.

Plotinus, *Opera omnia cum latina Marsilii Ficini interpretatione et commentatione*, Basel, 1580, facsimile, ed. S. Toussaint, Paris, Les éditions du Miraval, 2008.

Plotinus, *Enneads*, trans. A.H. Armstrong, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1966–1988.

Proclus, *In Platonis Timaeum Commentaria*, ed. E. Diehl, Leipzig, Teubner, 1903.

Proclus, *The Elements of Theology*, ed. E.R. Dodds, Oxford, Oxford University Press, 1963.

Proclus, *Commentaire sur le Timée*, 5 volumes, trans. A.J. Festugière, Paris, Vrin, 1966–1968.

Proclus, *Théologie Platonicienne*, ed. H.D. Saffrey, L.G. Westerink, 6 volumes, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, trans. H. Tarrant, Cambridge, Cambridge University Press, 2007–2017.

Dionysius the Ps.-Areopagite, *Corpus Dionysiacum*, trans. C. Luibheid, New York, Paulist Press, 1987.

Dionysius the Ps.-Areopagite, *Corpus Dionysiacum* I, ed. B.R. Suchla, Berlin, Walter De Gruyter, 1990.

Thomas Aquinas, *Super Librum de causis expositio*, ed. H.-D. Saffrey, Fribourg, Société Philosophique, 1954.

Thomas Aquinas, *De substantiis separatis*, in *Opera omnia*, ed. Leon. 40, Roma, Editori di San Tommaso, 1968.

Secondary Sources

Allen, M.J.B. (1986), "The Second Ficino-Pico Controversy: Parmenidean Poetry, Eristic, and the One", in G.C. Garfagnini (ed.), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone: Studi e documenti*, vol. 2, Florence, Olschki p. 419–455.

Allen, M.J.B. (1987), "Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's *Timaeus* and Its Myth of the Demiurge", in J. Hankins, J. Monfasani, F. Purnell Jr. (eds), Supplementum Festivum, *Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, Binghamton, Medieval and Renaissance Texts and Studies, p. 399–439.

Allen, M.J.B. (2014), "Marsilio Ficino", in S. Gersh (ed.), *Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 353–379.

Beierwaltes, W. (1979), *Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt a. M., Klostermann.

Beierwaltes, W. (2002), "Marsilio Ficinos Deutung des Platonischen *Parmenides*", in *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 26, p. 201–209.

Brisson, L. (1987), "Proclus et l'Orphisme", in J. Pépin, H.D. Saffrey (eds), *Proclus lecteur et interprète des Anciens. Actes du colloque international du CNRS (2–4 octobre 1985)*, Paris, Éditions du CNRS, p. 43–104.

Brisson, L. (2017), "Proclus' Theology", in P. d'Hoine, M. Martijn (eds), *All from One: A Guide to Proclus*, Oxford, Oxford University Press, p. 205–222.

Calma, D. (2016) (ed.), *Neoplatonism in the Middle Ages*, 2 volumes, Turnhout, Brepols.

Calma, D. (2019) (ed.), *Reading Proclus and the* Book of Causes. *Volume 1: Western Scholarly Networks and Debates*, Leiden, Brill.

Copenhaver, B. (1988), "Hermes Trismegistus, Proclus and the Question of a Theory of Magic in the Renaissance", in I. Merkel, A.G. Debus (eds), *Hermeticism and the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, Washington, Folger Shakespeare Library, p. 79–110.

D'Ancona, C. (1995), *Recherches sur le* Liber de causis, Vrin, Paris.

D'Ancona, C. (2014), "*The* Liber de causis", in S. Gersh (ed.), *Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 137–162.

Deuse, W. (1977), "Der Demiurg Bei Porphyrios Und Jamblich", in C. Zintzen (ed.), *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

d'Hoine, P. (2008), "The Intelligent Design of the Demiurge: On an Argument from Design in Proclus", in *Études platoniciennes* 5, p. 63–90.

d'Hoine, P. (2017), "Platonic Forms and the Triad of Being, Life, and Intellect", in P. d'Hoine, M. Martijn (eds), *All from One: A Guide to Proclus*, Oxford, Oxford University Press, p. 98–121.

Dillon, J. (1969), "Plotinus, *Enn.* 3.9.1, and Later Views on the Intelligible World", in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 100, p. 63–70.

Dillon, J. (2000), "The Role of the Demiurge in the *Platonic Theology*", in *Proclus et la* Théologie Platonicienne*, Actes du Colloque International de Louvain (13–16 mai 1998). En l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink*, Leuven, University Press / Paris, Les Belles Lettres, p. 339–349.

Étienne, A. (1997), "Marsile Ficin, lecteur, interprète du *Parménide* à la Renaissance", in A. Neschke-Hentschke, A. Étienne (eds), *Images de Platon et lectures de ses oeuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles*, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, p. 153–185.

Förstel, C. (2006), "Marsilio Ficino e il Parigino Greco 1816 di Plotino", in S. Gentile, S. Toussaint (eds), *Marsilio Ficino. Fonti, testi, fortuna*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, p. 65–88.

Gentile, S. (1990), "Sulle prime traduzioni del greco di Marsilio Ficino", in *Rinascimento* 30, p. 57–104.

Gentile, S., Niccoli, S., Viti, P. (eds) (1984), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Mostra di manoscritti, stampe e documenti (17 maggio–16 giugno 1984)*, Florence, Le Lettere.

Gersh, S. (1978), *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden, Brill.

Gersh, S. (2014) (ed.), *Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press.

Hadot, P. (1981), "Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' Treatise Against the Gnostics", in A.H. Armstrong, H.J. Blumenthal, R.A. Markus (eds), *Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in Honour of A.H. Armstrong*, London, Ashgate.

Hankey, W.J. (1997), "Dionysian Hierarchy in Thomas Aquinas: Tradition and Transformation", in Ysabel de Andia (ed.), *Deny l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du colloque international (Paris 21–24 septembre 1994)*, Paris, Institut d'études augustiniennes, p. 405–438.

Hankey, W.J. (2002), "Aquinas and the Platonists", in S. Gersh, M.J.F.M. Hoenen (eds), *The Platonic Tradition in the Middle Ages: A Doxographic Approach*, Berlin, De Gruyter, p. 279–324.

Henle, R.J. (1956), *Saint Thomas and Platonism. A Study of the Plato and Platonici Texts in the Writings of Saint Thomas*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1956.

Henry, P. (1948), *Études plotiniennes II: Les manuscrits des* Ennéades, Paris, Desclée de Brouwer.

Klibansky, R. (1943), "Plato's *Parmenides* in the Middle Ages and the Renaissance", in *Medieval and Renaissance Studies* 1, p. 281–330.

Klutstein, I. (1987), *Marsilio Ficino et la théologie ancienne. Oracles chaldaïques, hymnes orphiques, hymnes de Proclus*, Florence, Olschki.

Kristeller, P.O. (1987), "Proclus as a Reader of Plato and Plotinus, and His Influence in the Middle Ages and the Renaissance", in J. Pépin, H.D. Saffrey (eds), *Proclus lecteur et interprète des Anciens. Actes du colloque international du CNRS (2–4 octobre 1985)*,

Paris, Éditions du CNRS, p. 191–211. Repr. in Id., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Rome, Edizioni di storia e letteratura, vol. 4, p. 115–137.

Kutash, E. (2011), *The Ten Gifts of the Demiurge: Proclus' Commentary on Plato's* Timaeus, London, Bloomsbury.

Lazzarin, F. (2003), "Notes sull'interpretazione ficiniana del *Parmenide* di Platone", in *Accademia* 5, p. 17–37.

Malmsheimer, A. (2001), *Platons* Parmenides *und Marsilio Ficinos* Parmenides-Kommentar*: Ein kritischer Vergliech*, Amsterdam, B.R. Grüner.

Megna, P. (2003), "Marsilio Ficino e il commento al *Timeo* di Proclo", in *Studi medievali e umanistici* 1, p. 93–135.

Megna, P. (2004), "Per Ficino e Proclo", in F. Bausi, V. Fera (eds), Laurentia laurus*: Scritti offerti a Mario Martelli*, Messina, Centro Interdipartimentale di Studi Umanistici, p. 313–362.

Monet, D. (2000), "Le démiurge du *Timée* aux *Ennéades*: question des causes et théorie des principes", in *Kairos* 16, p. 209–226.

Opsomer, J. (2000), "Proclus on Demiurgy and Procession: A Neoplatonic Reading of the *Timaeus*", in M.R. Wright (ed.), *Reason and Necessity: Essays on Plato's* Timaeus, London, Duckworth, p. 113–143.

Opsomer, J. (2001), "Who in Heaven is the Demiurge? Ploclus' Exegesis of Plato *Tim*. 28C3–5", in *Ancient World* 32, p. 52–70.

Opsomer, J. (2003), "La Démiurgie des jeunes dieux selon Proclus", in *Les études classiques* 71, p. 5–49.

Opsomer, J. (2005), "A Craftsman and His Handmaiden. Demiurgy According to Plotinus", in T. Leinkauf, C. Steel (eds), *Platons* Timaios *als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance / Plato's* Timaeus *and the Foundations of Cosmology in Late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance*, Leuven, Leuven University Press, p. 67–102.

Opsomer, J. (2017), "The Natural World", in P. d'Hoine, M. Martijn (eds), *All from One: A Guide to Proclus*, Oxford, Oxford University Press, p. 139–166.

O'Rourke, F. (2005), *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.

Rabassini, A. (1999), "Il Bene e le ombre: *Excerpta* ficiniana del *Commento alla Repubblica* di Proclo", in *Accademia* 1, p. 49–65.

Robichaud, D.J.-J. (2016), "Fragments of Marsilio Ficino's Translation and Use of Proclus' *Elements of Theology* and *Elements of Physics*: Evidence and Study", in *Vivarium: Journal for Medieval and Early-Modern Philosophy and Intellectual Life* 54.1, p. 46–107.

Robichaud, D.J.-J. (2017a), "Ficino on Force, Magic, and Prayer: Neoplatonic and Hermetic Influences in Ficino's *Three Books on Life*", in *Renaissance Quarterly* 70.1, p. 44–87.

Robichaud, D.J.-J. (2017b), "Working with Plotinus: A Study of Marsilio Ficino's Textual

and Divinatory Philology", in F. Ciccolella, L. Silvano (eds), *Teachers, Students, and Scholars of Greek in the Renaissance*, Leiden, Brill, p. 120–154.

Robichaud, D.J.-J. (2018), *Plato's Persona: Marsilio Ficino, Renaissance Humanism, and Platonic Traditions*, Philadelphia, Pennsylvania University Press.

Robichaud, D.J.-J. (2020), "Ficino and the *Nodus Divinus*: Timaean and Iamblichean Mean Terms and the Soul in *Platonic Theology* 1–4", in *Bruniana & Campanelliana* 26.2, p. 379–401.

Robichaud, D.J.-J. (2021a), "Valla and Erasmus on the Dionysian Question", in M. Edwards, D. Pallis, G. Steiris (eds), *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, Oxford: Oxford University press, p. 491–515.

Robichaud, D.J.-J. (2021b), "Cardinal Bessarion and the Corpus Dionysiacum: Platonic Love Between East and West", in S. Klitenic Wear, F. Lauritzen (eds), *Byzantine Platonists (284–1453)*, Washington, The Catholic University of America Press, 2021, p. 231–253.

Robichaud, D.J.-J., Soranzo, M. (2017), "Philosophical or Religious Conversion? Marsilio Ficino, Plotinus's Enneads and Neoplatonic *Epistrophê*", in S. Marchesini (ed.), *Simple Twists of Faith: Changing Beliefs, Changing Faiths: People and Places*, Verona, Alteritas, p. 135–166.

Saffrey, H.-D. (1959), "Notes platoniciennes de Marsile Ficin dans un manuscrit de Proclus", in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 21, p. 161–184, Rep. in H.-D. Saffrey, *L'Héritage des anciens au Moyen Âge et à la Renaissance*, Paris, Vrin, 2002, p. 69–94.

Sanzotta, V. (2014), "Some Unpublished Notes by Marsilio Ficino on Plato's *Parmenides* in MS Laur. 89 sup. 71", in *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 77, p. 211–219.

Steel, C. (2013), "Ficino and Proclus: Arguments for the Platonic Doctrine of the Ideas", in J. Hankins, F. Meroi (eds), *The Rebirth of Platonic Theology*, Florence, Olschki.

Steel, C. (2014), 'William of Moerbeke, Translator of Proclus', in S. Gersh (ed.), *Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 247–263.

Taylor, R.C. (1986), "The *Kalām fī maḥḍ al-khair* (*Liber de causis*) in the Islamic Philosophical Milieu", in J. Kraye, W.F. Ryan, C.B. Schmitt (eds), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The "Theology" and Other Texts*, London, Warburg Institute, p. 37–52.

Taylor, R.C. (1989), "Remarks on the Latin Text and the Translator of the The *Kalām fi mahd al-khair / Liber de causis*", in *Bulletin de philosophie médiévale* 31, p. 75–102.

Toussaint, S. (1999), "L'Influence de Ficin à Paris et le Pseudo-Denys des humanistes: Traversari, Cusain, Lefèvre d'Étaples. Suivi d'un passage inédit de Marsile Ficin", in *Bruniana & Campanelliana, Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali* 5.2, p. 381–414.

Van Riel, G. (2008), *Damascius: Commentaire sue le Philèbe de Platon*, Paris, Les Belles Lettres.

Index of Manuscripts

Ankara, İsmail Saib I 1696 45

Erfurt, Universitätsbibliothek, Dep. Erf. CA 2° 26, 54

Florence, Biblioteca Riccardiana
24 629
70 614, 615, 618, 619, 626

Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit
Oriental 4 259
Oriental 209 45, 253
Universiteitsbibliotheek, Golius 209 253

München, Bayerische Staatsbibliothek, Gr. 314, 429

Najaf, Maktabat al-Imām Amīr al-Muʾminīn, 3070 267, 272

Oxford, Bodleian Library
Or. Marsh 539 7, 284, 285
Pococke
110 259, 267
125 259, 269

Paris, Bibliothèque nationale de France,
gr. 1816 11, 621–626, 631–633
lat. 17341 205
lat. 6318 48

Rasht, Kitābḫānah-i Millī 37, 269
Teheran
Kitābḫānah-i Dāniškādah-i Ilāhiyyāt-i Dānišgāh-i Tihrān 695D 269
Kitābḫānah-i Markazī-yi Dānišgāh-i Tihrān 250 269
Kitābḫānah-i Maǧlis-i Šūrā-yi Islāmī 4081 269
Kitābḫānah-i Millī Malik, 1085 267
Toledo, Biblioteca de la Catedral 97.1 579

Vaticano (Città del), Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 2089 48

Index of Ancient Authors (before 1800)

Abū Bišr Mattā Ibn Yūnus 281
Abū l-ʿAbbās al-Faḍl b. Muḥammad al-Lawkarī 267–274
Adam Bocfeldius (Ps.) 506, 544, 588
Aegidius Romanus 10, 43, 46, 50–52, 58, 507, 509, 510, 516, 517, 522, 523, 535, 549–552
Aetius 135
al-ʿĀmīrī (Abū l-Ḥasan Muḥammad ibn Yūsuf) 218, 219, 275, 291–295
al-Baġdādī (ʿAbd al-Laṭīf) 218, 291–295, 299
Albertus Magnus 8, 10, 47, 200, 205, 371, 372, 381–386, 479–500, 507, 509, 510, 513, 516–518, 521, 523, 534–549, 553, 565–569, 577, 578, 601, 603
Alcinous 25, 133, 134, 140
Alexander Aphrodisiensis 132, 377
Alfarabi (Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad al-Fārābī) 219, 230, 588
Algazel (Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī) 257, 267, 310
Alkindi (Abū Yūsuf Yaʿqūb ibn Isḥāq aṣ-Ṣabbāḥ al-Kindī) 217, 219, 226, 299, 477, 609
Allogenes 9, 391–393
Ambrosius Mediolanensis 434
Ammonius Saccas 135, 140, 410, 411, 413, 415, 417, 425–427, 429, 436, 440, 445, 449, 460
Anonymus Ausburgensis 518, 520, 522, 535, 551
Anonymus Erfordensis 569
Anonymus *Sectator philosophiae* 10, 506, 511, 517, 521, 551, 553–558
Anselmus Cantuariensis 341
Aristoteles 8, 24, 50, 55, 62–64, 80, 82, 124, 125, 132, 136, 139, 141, 180, 187, 189, 219, 230, 238, 239, 241–244, 261, 281, 315, 328, 333, 345, 359, 360, 371, 372, 377, 380, 381, 400, 407, 413, 416, 448, 453, 485, 504, 505, 514, 516, 525, 526, 536, 546, 553, 568, 574, 575, 586–588, 592, 606–608, 612
Aristoxenus 407
Athanasius 409
Atticus 395, 453
Augustinus Hipponensis 125, 133, 139, 331, 339, 351, 364, 366, 372, 421–423, 434, 439, 456, 458, 575–577
Aveorres (Abū ʾl-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Rushd) 50, 257, 263, 267, 526, 554, 555, 560, 563, 564, 573, 574
Avicebron (Abū Ayyūb Sulaymān ibn Yaḥyā ibn Gabirol) 329, 385
Avicenna (Abū ʿAlī al-Ḥusayn ibn ʿAbd Allāh Ibn Sīnā) 5, 6, 11, 218–220, 222–232, 234, 237–245, 251–276, 283, 310, 326, 333–345, 575, 576, 586, 587, 590, 594

Bahmanyār Ibn al-Marzubān 267, 273
Bardesanes (Ibn Daiṣān) 426, 436
Basilius Caesariensis 72, 79, 87
Blaise Pascal 339, 340, 342
Bertholdus de Moosburg 5, 20, 200–212
Bonaventura de Balnoregio 363, 576, 577
Boethius (Anicius Manlius Severinus) 18, 383, 512, 514

Clemens Alexandrinus 131, 415, 431, 434, 436, 437

d'Holbach (Paul Henri Thiry) 477
Diogenes Laertius 135
Dionysius Ps. Areopagita 3, 4, 8, 9, 11, 30, 57, 73, 89, 91, 92, 96, 100, 103–114, 117, 119, 129–131, 135, 145, 149, 150–161, 202–209, 360, 374, 403, 419, 424, 430–433, 438–440, 456, 461, 463, 464, 495, 496, 608, 609, 611, 613, 616, 634–636
Dominicus Gundissalinus 342

Euclides 19, 22, 26, 31
Eunomius Cyzicenus 402
Eusebius Pamphili 394, 409, 415, 417, 422, 423, 428, 429
Evagrius Ponticus 421, 431, 438, 440, 449, 452, 454, 457, 460, 461, 465

Francisco Patrizi 20
Franciscus Suárez 323, 324

Gabriel Biel 366
Galenus (Claudius) 360
Gregorius Nazianzenus 9, 117, 120, 126, 128, 169, 172, 401–403
Gregorius Nyssenus 4, 117, 120, 121, 126, 406, 420, 421, 423, 431, 433, 434, 438, 440, 441, 449, 450, 452, 454, 457, 461, 462, 464, 465
Gregorius Palamas 157, 161, 162
Gualterus Chatton 577
Guillelmus a Sancto Theodorico 574
Guillelmus de Lieus (de Levibus) 506
Guillelmus de Moerbeke 42, 53, 200, 303, 610
Guillelmus de Ockham 8, 344, 357, 363–367, 578
Guillelmus de Alvernia 576, 588

Hierocles Alexandrinus 429, 430, 460, 461, 465
Henricus de Gandavo (Ps.) 10, 11, 66, 507, 509–511, 517–520, 523–527, 531, 535, 537, 540, 545, 560, 569, 573–575, 577–579, 581, 588, 593–604
Hesiodus 73, 629, 630
Honorius Augustodunensis 202–204, 210

Iacobus Faber (Jacques Lefèvre d'Étaples) 635
Iamblichus 11, 74, 97, 122, 187, 194, 195, 396, 406, 410, 424, 429, 430, 437, 438, 440, 444, 454, 459, 461, 463, 608, 612, 616, 617, 619–621, 623, 626–632, 634
Immanuel Kant 338
Ioane Petritsi 4, 5, 20, 168–177, 178–198
Iohannes Damascenus 9, 32, 122, 126, 159, 194, 195, 395–398, 403, 410, 411, 424, 430, 437, 612
Iohannes de Mallingys 10, 506, 510–512, 518, 521, 563, 565–568
Iohannes de Rupella 575, 576
Iohannes Duns Scotus 7, 8, 161, 344, 355–362, 366, 367, 578
Iohannes Italus 173
Iohannes Philoponus 4, 43, 118–120, 125, 128, 133, 135, 137, 139–149, 151, 160–162, 453
Iohannes Scythopolis 403
Iohannes Scotus Eriugena 5, 124, 174, 202–204, 207, 425, 430, 431, 440, 454
Iohannes Stobaeus 454, 463
Irenaeus Lugdunensis 413
Isaac de Stella 574

Janus Lascaris 612

Kitāb al-Ḥaraka 291, 295

Laplace (Pierre-Simon de) 477
Longinus (Cassius Dionysius) 425–429
Luis de Molina 366

Macrobius (Ambrosius Theodosius) 203, 420, 421, 423, 453
Matthaeus ab Aquasparta 588
Marinus Neapolitanus Samaritanus 18, 19, 410
Marius Victorinus 3, 9, 62–74, 78, 80, 86, 87, 377, 393, 399, 401, 415, 421, 423
Marsilio Ficino 11, 415, 611–613, 615–635
Maximus Confessor 3, 4, 117–135, 137, 139, 141, 143, 145–149, 151, 153–155, 157–162, 403, 413, 464
Maximus Tyrius 413
Michael Psellos 173, 393, 394, 424, 451
Moses Maimonides 310, 346, 347

Nicolaus Methonaeus 19, 55, 105, 178, 207, 208
Nemesius Emesenus 132, 418, 425
Numenius Apamensis 78, 134, 261, 394, 395, 407, 413, 414, 425, 428, 430, 463

Olympiodorus Alexandrinus 413, 424, 611
Oracula Chaladica 9, 18, 173, 392, 393, 422, 611
Origenes 9, 117, 118, 120, 121, 123, 128, 148, 162, 406–466

Paulus (Apostolus) 63, 130, 149, 348, 419, 442, 461, 463
Petrus de Alvernia (Ps?) 10, 506, 511, 516–518, 521, 565–567
Petrus Lombardus 334
Philon Alexandrinus 66, 117, 118, 120, 133, 135, 414, 416, 426, 434, 460
Photius 429, 450, 460

Plato 11, 17, 18, 24, 26, 29–33, 62, 79, 89, 136, 174, 377, 378, 384, 391, 394, 395, 397, 399, 407, 411–413, 415–417, 419, 420, 423, 425, 426, 428–430, 433, 438, 439, 448, 453, 456–458, 465, 517, 553, 558, 607, 608, 612, 616, 620, 622, 627, 631, 636
Plotinus 3, 4, 8, 9, 11, 24, 30, 43, 62–65, 68–74, 77, 80, 86, 122, 128, 136, 137, 140, 142, 157, 173, 174, 176, 187, 219, 227, 228, 236, 281, 282, 284–286, 349, 371, 372, 376–381, 385, 386, 391, 392, 395–399, 401–403, 406, 408–412, 414–417, 424–426, 428–430, 436–440, 442, 449, 451–455, 458, 460, 462, 465, 610, 613, 620–635
Plotiniana Arabica 6, 217, 218, 283, 284, 299, 377
Plutarchus 391, 407, 455
Porphyrius 3, 9, 10, 11, 62, 65, 71–74, 80, 86, 242, 391, 393, 395–403, 410, 412, 413, 420–424, 426–430, 439, 444, 451, 453, 458, 462, 463, 465, 512–515, 517, 543, 546, 547, 551, 552, 556, 620, 623–625, 627, 630, 632, 634, 635
Procleana Arabica 6, 7, 283, 291, 292, 296–299
Procopius Gazaeus 450, 451

Renatus Cartesius 377
Rogerus Bacon 10, 11, 355, 506–511, 517–520, 523–528, 531, 535, 537, 540, 545, 546, 560, 569, 573–575, 577, 579–581, 583–593, 596, 597, 599–603

Sallust 3, 62, 71, 74–77, 79, 86, 87, 422, 439, 459
Sargis d-Reš ʿAyna 466
Sigerus de Brabantia 10, 342, 353–356, 358, 360, 367, 505–506, 509–511, 516–520, 522, 534, 537, 543, 552–569, 603
Simplicius 22, 144, 194
Spinoza (Baruch) 18
Stephanus Gobarus 450
Syrianus 9, 25, 82, 97, 104, 397, 406, 424, 430, 440, 453, 455, 617, 629

Theodoricus de Vriberg 207, 212
Theologia Aristotelis (*Ps.*) 6, 7, 223, 225, 230, 231, 283–285, 287–290, 296, 589
Thomas de Aquino 7–11, 37, 39, 42–44, 46, 49, 55, 161, 223, 233, 235, 236, 303–308, 310–322, 325–336, 340, 343–349, 351, 352, 359, 361, 365, 367, 372, 384, 385, 505–507, 509–511, 513, 516, 518, 522, 523, 529–531, 533–535, 540, 554, 560, 573, 575, 577–590, 599, 601–604, 611–613, 616, 634–636

Zacharias Rhetor (Ps.) 466
Zostrianos 9, 391–393

Index of Modern Authors (after 1800)

Abramowski, L. 67
Adamson, P. 157, 162, 224, 225, 284, 285, 291
Addey, C. 444
Afnan, M.S. 222
Alexidze, L. 5, 20, 178, 180, 184, 186–189, 192, 193, 195–197
Allen, M.J.B. 612, 619
al-Rahim, A.H. 274
Amerini, F. 504, 530, 531–533
Anagnostopoulos, A. 237
Anawati, G.C. 218, 229
Angelou, A. 20, 55
Anzulewicz, H. 539
Armstrong, L. 136, 377, 622, 626
Arnzen, R. 276, 291, 292
Asper, M. 21, 22
Aubry, G. 237

Bäbler, B. 425
Badawi, A. 6, 218, 223, 225, 228, 253, 284, 285, 287–296, 480
Baldner, S. 331, 332
Ball, W.W.R. 477
Baltzly, D. 412
Baneu, A. 506, 520, 521
Baumgarten, A. 572
Bardenhewer, O. 38, 45, 218, 220–222, 224–226, 228, 232, 234–237, 245, 253
Bart, J. 117
Bazán, B.C. 562
Beatrice, P.F. 424, 425
Bechtle, G. 398
Beere, J. 237
Beierwaltes, W. 21, 32, 37, 377, 606, 612
Benevich, F. 142, 162
Benevich, G. 119
Berchman, R. 1
Bergemann, L. 20
Bernardini, P. 560, 562
Bertolacci, A. 6, 219, 223, 225–230, 252, 257, 259, 261, 263, 267, 276
Bianchi, L. 561
Black, D. 593
Blank, D. 140
Boese, H. 42, 54
Böhm, T. 415, 417, 424
Bonelli, M. 26, 27
Bonin, T. 382, 383
Boulnois, O. 7, 8, 10, 38, 218, 220–222, 224, 225, 232, 276, 340, 341, 348, 349, 355, 358, 367, 372
Boys-Stones, G. 118, 133
Bradshaw, D. 117, 118, 148, 149, 161
Bréhier, E. 377–380
Brenet, J.-B. 245, 562
Brisson, L. 616
Brower-Toland, S. 577
Brown, A. 150, 162
Brumberg-Chaumont, J. 9, 10, 562
Brunschvig, R. 238
Burkert, W. 22
Burrell, D.B. 372
Bussanich, J. 71
Busse, A. 399
Butler, E.P. 94, 97, 102, 152, 153, 155

Calma, D. 162, 198, 207, 218, 276, 353, 505, 507, 508, 521, 522, 555, 562, 569, 570, 573, 610
Carrier, J. 505
Carron, D. 506
Casteigt, J. 10
Chantraine, P. 338
Chase, M. 226
Chlup, R. 33, 37, 98, 102, 406, 455
Chiaradonna, R. 65, 69, 137, 413
Cilento, V. 378
Clark, G. 97, 422
Clark, S. 424, 425
Combès, J. 398
Comte, A. 476
Constas, M. 121, 122, 124, 127–129, 131–133, 146
Copenhaver, B. 612
Corbin, M. 341
Cornford, F. 391
Corrigan, K. 412
Cory, Th.S. 10, 11, 573, 575, 577–579, 589, 599, 601, 602
Counet, J.-M. 356
Courtenay, W. 366
Coutts, J. 413

Cross, R. 577
Crouse, R. 383
Crouzel, H. 424
Crowley, T. 588
Crubellier, M. 237
Cureton, W. 284
Cvetković, V. 122

Davidson, H.A. 6, 219, 228, 229
D'Ancona, C. 6, 40, 42, 45, 50, 54, 71, 125, 157, 217–220, 223, 226–230, 232, 233, 242, 243, 251, 255, 283–285, 295, 299, 304, 346, 373, 489, 490, 574, 584, 588, 610
de Andia, Y. 96
Decossas, B. 39, 42, 46, 49, 55, 56
Decossas, J. 39, 42, 46, 49, 55, 56
de Franceschi, S. 340
de Gandillac, M. 374, 378
De Haan, D. 252
Delamarre, A.J.-L. 338
Delorme, F.M. 572
Demetracopoulos, J.A. 162
DePalma Digeser, E. 424, 425
Des Places, É. 393, 394, 453
Deuse, W. 623, 626
Dhont, R.-C. 363
Dībāǧī, I. 268
D'Hoine, P. 93, 411, 606, 615
Diehl, E. 187, 191, 628
Dillon, J. 9, 25, 97, 122, 151, 194, 379, 403, 615, 623, 626
Di Pietrantonio, S. 272
Di Vincenzo, S. 272, 276
Dodds, E.R. 17, 18, 20, 33, 38, 55, 60, 74, 84, 122, 187, 207, 208, 349, 373, 379, 395, 607, 636
Donati, S. 572
Duin, J.-J. 353
Dunya, S. 218
Dutrait, F. 476
Dvořák, P. 314, 332

Edwards, M. 407, 413, 415
Emilsson, E.K. 69, 142
Endress, G. 217, 219, 226, 228, 291, 297
Erismann, C. 162
Étienne, A. 612

Falcon, A. 413
Fauquier, F. 19, 24–26
Fauser, W. 479
Ferrari, F. 76
Festugière, A.-J. 395, 628
Fetz, R.L. 572
Fidora, A. 580
Finamore, J.F. 1, 454
Flasch, K. 202
Förstel, C. 620
Freddoso, A. 310
Frede, M. 407
Führer, M. 202, 207

Galonnier, A. 341
Galpérine, M.-C. 126
Gardet, L. 219, 221
Gardner, D. 416
Gentile, S. 612, 620
Geoffroy, M. 1, 276, 276, 479
Gersh, S. 37, 105, 106, 117, 121, 122, 150, 151, 157, 202, 207, 430, 606, 612
Gerson, L. 282
Gertz, S. 159
Ghira, D. 445
Giardina, G.R. 21
Gigineishvili, L. 1, 4, 185
Gilson, E. 50, 346
Gimaret, D. 238
Goulet, R. 73
Gourinat, J.-B. 24
Greig, J. 1, 3, 4, 117, 126, 147, 148, 150, 155, 158, 159
Gritti, E. 25, 27, 28
Guagliardo, V. 38
Guérard, Ch. 94
Guillemin, J.-Y. 512
Gutas, D. 243

Hackett, J. 572
Hadot, P. 9, 62, 64–67, 69, 71, 73, 74, 83, 238, 242, 391, 393, 395, 398, 422, 630–632
Hamesse, J. 524
Hankey, W.J. 610
Hasnawi, A. 218
Hayduck, M. 453
Hein, C. 219
Helmig, C. 32, 137, 138, 409, 410
Henle, R.J. 610

Hense, O. 454, 463
Henry, P. 66, 284, 403, 620
Hertz, G. 416
Hess, C. 38
Hirsch-Luipold, R. 407
Hoffmann, Ph. 276
Hombert, P.-M. 377

Imbach, R. 353

Jacobsen, A. 407
Janos, D. 252, 281
Janssens, J. 268, 273
Jaulin, A. 237
Johnson, A.P. 422, 424, 425
Jolivet, J. 226
Jones, J.D. 157

Kahn, C. 125
Kappes, C.W. 145
Karamanolis, G. 137, 413
Karfik, F. 157, 291
Kaukua, J. 593
Kenney, J.P. 379
Kettler, F.H. 424
King, E. 162, 201, 202, 207, 212
Klibansky, R. 372, 612
Klutstein, I. 612
Kobusch, Th. 25
Köhler, T. 574
Konstan, D. 445, 450
Kremer, K. 40
Kristeller, P.O. 612
Kukkonen, T. 239

Lafleur, C. 505
Lammer, A. 226, 281, 282
Lankila, T. 103, 104, 111, 207
Laurent, J. 378
Lauritzen, F. 117
Lavaud, L. 377, 378, 380
Lazzarin, F. 612
Lefebre, D. 237
Le Guern, M. 339
Leinkauf, T. 261
Leroux, G. 376, 378
Lernould, A. 283
Lewis, G. 284–290, 296
Libera, A. de 6, 207, 220, 227, 339, 345, 503–505, 512, 513
Lilla, S. 151, 156
Limone, V. 413
Litt, T. 326, 332
Lizzini, O. 5, 6, 218, 220, 222–227, 229, 238, 241, 251, 586, 589
Lloyd, A.C. 90, 122, 150
Lohr, C.H. 20
Long, A. 136
Long, R.J. 506
Louth, A. 117–119
Lowry, J.M.P. 20
Ludueña, E. 1, 5, 202

MacIsaac, G. 27, 94, 98, 102, 103
Madec, G. 351
Maga, M. 506, 564
Magnard, P. 38, 218, 220–222, 224, 225, 232, 372
Majercik, R. 394, 410
Malmsheimer, A. 612
Markschies, C. 424, 425
Marlasca, A. 342
Marmodoro, A. 237
Mancha, L.A. Jr 323
Marcotte, R.D. 268
Marmura, M.E. 241, 255
Martijn, M. 20, 137, 138, 283, 411
Martini Bonadeo, C. 218, 291, 293–295
Marty, F. 338
Marx, H. 424, 425
Mason, A.J. 402, 403
Mchedlidze, M. 169
McGinnis, J. 299
Megna, P. 612, 628, 629
Meijer, P.A. 98
Menn, S. 415, 420
Michalewski, A. 58, 69
Mitchell, S. 407
Monet, D. 623, 626
Morel, P.-M. 237
Morrow, G.R. 25, 26
Moulin, I. 8
Mousa, M.Y. 218
Mueller-Jourdan, P. 30, 92, 117, 148
Muralt, A. de 357, 361

Napoli, V. 411
Nesselrath, H.-G. 425
Netz, R. 19, 20
Niccoli, S. 620

Niederberger, A. 580
Noble, C.I. 286
North, J. 407

O'Brien, D. 189, 378, 445
O'Meara, D. 18, 20, 23, 378
Opsomer, J. 2, 20, 21, 28, 31, 283, 449, 456, 615, 617, 623, 626, 628
Onnasch, E.-O. 18, 28
O'Rourke, F. 610
Oudaimah, S. 218, 220–222, 224–226, 232, 254, 275

Pagnoni-Sturlese, R. 207
Panzeca, I. 257
Pattin, A. 45, 218, 340, 341, 348, 349, 352, 355, 376, 479, 504, 505, 536, 540, 580
Petagine, A. 539, 561–563
Pépin, J. 73
Pera, C. 343
Perl, E. 108, 150
Perler, D. 346, 577
Petroff, V. 117
Piché, D. 504
Pinchard, B. 38, 218, 220–222, 224, 225, 232, 372
Pollet, G. 222
Porro, P. 218
Pouderon, B. 407
Putallaz, F.-X. 353, 572, 588, 598

Rabassini, A. 612
Rabeneck, J. 366
Ramelli, I. 1, 9, 406–411, 413–415, 417, 418, 420–434, 437–440, 442, 444, 445, 449–458, 460–462, 465
Rashed, R. 226
Régnon, T. de 318
Reisman, D.C., 273, 299
Reydams-Schils, G.J. 426
Riggs, T. 153, 154, 156
Rist, J.M. 378
Robichaud, D.J.-J. 11, 610, 612, 613, 616, 620, 634
Robinson, J. 105
Rorem, P. 89
Rosenthal, F. 228, 284
Rudolph, U. 346
Rüpke, J. 407
Rutten, C. 69

Saffrey, H.-D. 42, 97, 187, 345, 373, 421, 444, 612, 613, 615, 617, 618, 625
Sanzotta, V. 612
Schäfer, C. 89
Schierbaum, D. 577
Schöck, C. 238
Schomakers, B. 18, 28
Schönfeld, A. 38
Schmutz, J. 363, 366
Schwyzer, H.-R. 284, 403
Sebti, M. 227, 239
Sedley, D. 136
Segonds, A.-P. 444, 512, 513
Share, M. 140–142, 147
Sharples, R.W. 132
Shchukin, T. 119
Sheldon-Williams, I.P. 104, 403
Sherwood, P. 121
Simmons, M.B. 422, 424, 425, 458
Simon, P. 495
Siorvanes, L. 96
Sleeman, J.H. 222
Smith, A. 397, 410, 421
Solère, J.-L. 7, 18, 19, 38, 218, 220–222, 224, 225, 232, 335, 372
Somma, B. 1, 6, 7
Sorabji, R. 133, 139
Soranzo, M. 612
Spallino, P. 257
Steel, C. 2, 19, 24–26, 37, 117, 122, 124, 125, 128, 138, 143, 152, 409, 410, 612
Steele, R. 355, 507, 572
Stefaniw, B. 461
Still, C.N. 572
Suchla, B.R. 96, 463

Tardieu, M. 67, 393
Tarrant, H. 282, 299, 412, 424, 425
Taylor, R. 38, 49, 58, 217, 218, 223, 224, 226, 227, 242, 251, 253, 254, 291, 293–295, 377, 581, 610, 629
Taylor, T. 628
Thillet, P. 218, 220–222, 224–226, 232, 254, 275, 291, 293–296, 298
Tempelis, E. 411
Terezis, C. 411

Te Velde, R. 331, 335
Tollefsen, T.T. 119
Torrell, J.-P. 324
Toussaint, S. 635
Trambrun-Krasker 76
Trouillard, J. 37, 38, 41, 90, 343, 349, 350, 376, 379
Tzamalikos, P. 417, 424, 425

Usacheva, A. 407

Vajda, G. 219
Valente, L. 245
Van Deun, P. 117
van Nuffelen, P. 407
Van Riel, G. 90, 92, 99, 126, 194, 415, 615, 616
Varlamova, M. 119
Vasiliu, A. 3, 72, 74
Verrycken, K. 135, 139, 141, 144, 145
Vignaux, P. 357
Viti, P. 620
Vlad, M. 3, 8, 119, 150, 152

Wakelnig, E. 7, 217–219, 275, 284–286, 288, 290, 291, 293–296
Wasznik, J. 395
Wear, S.K. 151, 403
Westerink, L.G. 97, 187, 398, 615
Westra, L. 378
Whittaker, J. 37, 379
Wildberg, C. 282
Wippel, J. 331
Wisnovsky, R. 6, 217, 224, 225, 227–230, 245, 252, 257
Witt, C. 237
Wood, J.D. 118
Wood, R. 572, 586
Wrobel, J. 572

Zamboni, F.O. 273
Zayed, S. 218
Zimmermann, F.W. 217, 226, 283, 291
Zwaenepoel, J.O. 506, 573